Max Weber

Sociologia religiei

Tipuri de organizări comunitare religioase

Traducere de Claudiu Baciu

UNIVERSITAS

Titlul original: Religionssoziologie

Copyright © 1998 Editura **Teora**
Toate drepturile asupra ediţiei în limba română aparţin Editurii Teora. Reproducerea integrală sau parţială a textului din această carte este posibilă numai cu acordul prealabil scris al Editurii Teora.
UNIVERSITAS este un imprint al Editurii Teora.

Distribuţie:
Bucureşti: B-dul Al. I. Cuza nr. 39; tel./fax: 222.45.33
Sibiu: Sos. Alba Iulia nr. 40; tel.: 069/21.04.72; fax: 069/23.51.27
Bacău:'Calea Mărăşeşti nr. 5; tel./fax: 034/18.18.26

Teora - Cartea prin poştă
CP 79-30, cod 72450 Bucureşti, România
Tel./fax: 252.14.31

Teora
CP 79-30, cod 72450 Bucureşti, România
Fax: 210.38.28

Sef de redacţie: Gelu Diaconu
Coperta: Gheorghe Popescu

NOT: 2492 UMA SOCIOLOGIA RELIGIEI - WEBER
ISBN: 973-601-943-8
Printed in România

Notă asupra traducerii

Volumul de față cuprinde, în tălmăcire românească, al cincilea capitol dintr-o amplă sinteză a sociologului german Max Weber. Sub titlul *Wirtschaft und Geselhchaft (Grundriss der verstehenden Soziologie),* editorul Johannes Winckelman a adunat manuscrisele rămase, parțial neprelucrate, după moartea autorului, traducerea făcându-se după ediția a cincea, revizuită, cu lămuriri critice, publicată la Tubingen în 1976 la editura J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Bibliografia auxiliară, menită să sprijine pe eventualul cititor dornic să aprofundeze o anumită tematică, a fost alcătuită pe baza notelor ediției germane.

Cuprins

1. Apariția religiilor 9
Orientarea mundană originară a activității sociale motivate religios sau magic - Credința în spirite - Apariția forțelor «supranaturale» - Naturalism și simbolism - Lumea zeilor și zeii funcționali - Cultul strămoșilor și preoții familiei - Zei ai uniunii politice și zei locali - Monoteism și religiozitate cotidiană - Universalism și monoteism - Constrângerea zeului, magia și serviciul divin.

2. Vrăjitori - Preoți 37

3. Conceptul de Dumnezeu. Etica religioasă. Tabu 41
Divinități etice. Divinitățile care patronează dreptul - Forțele impersonale supradivine: ordinea ca creație divină - Semnificația sociologică a normelor tabu. Totemismul - Tabuizarea. Organizare comunitară și stereotiparea - Etica magică - Etica religioasă: conștiința păcatului, ideea de mântuire.

4. «Profetul» 55
«Profetul» în opoziție cu preotul și cu vrăjitorul - Profet și legiuitor - Profet și învățător - Mistagog și Profet - Profeție etică și profeție exemplară - Caracterul revelației profetice.

5. Comunitatea 69
Pofetul, adepții și comunitatea - Religiozitatea comunitară - Profeția și activitatea de preot

6. Cunoașterea sacră. Predica. Asistența spirituală 77

7. Caste, clase și religie 89
Religiozitatea țărănească - Caracterul citadin al religiozității creștinismului timpuriu - Aristocrație și religiozitate - Cavalerismul războinicului credinței - Birocrație și religiozitate - Diversitatea religiozității «burgheze» - Raționalismul economic și cel etico-religios - Atitudinea religioasă atipică a micii burghezii: religiozitatea meșteșugarilor - Religiozitatea etică a mântuirii specifică celor mai negativ privilegiați - Condiționarea de clasă și de stare socială a religiozității mântuirii - Religiozitatea paria iudaică și hindusă - Amprenta păturilor intelectuale asupra religiilor - Intelectualismul micii burghezii în iudaism și în creștinismul timpuriu - Intelectualismul elevat și cel plebeu, intelectualismul paria și religiozitatea sectară - Constituiri ale comunității în Europa occidentală «luminată» religios.

8. Problema teodiceei 143
Ideea monoteistă cu privire la divinitate și imperfecțiunea lumii - Tipuri pure ale teodiceei: escatologia mesianică - Credința în Viața de apoi, în providență, răsplată și predestinare - Diferite încercări de rezolvare a problemei imperfecțiunii lumii.

9. Mântuire și renaștere 153

10. Căile mântuirii
și influența lor asupra modului de viață 157
Religiozitatea magică și ritualism consecințe ale religiozității ritualiste bazată pe rugăciune. - Sistematizarea religioasă a eticii cotidiene - Extazul, orgia, euforia și metodica rațional-religioasă a mântuirii - Sistematizarea și raționalizarea metodicii mântuirii și a modului de viață - Virtuozitatea religioasă - Asceza care respinge lumea și cea intramundană - Contemplația mistică și solitară - Deosebirea dintre religiozitatea asiatică a mântuirii și cea occidentală - Mituri ale mântuitorului și soteriologii - Mântuirea prin grația sacramentală și cea instituțională - Mântuirea prin credință - Mântuirea prin grația predestinării.

11. Etica religioasă și «lumea» 207
Tensiunea dintre etica religioasă a conștiinței și lume - Etica vecinătății ca temei al eticii religioase - Condamnarea religioasă a camătei - Tensiunea dintre raționalizarea etico-religioasă și cea economică a vieții - Acosmismul religios al iubirii și violența politică - Atitudinea fluctuantă a creștinismului față de stat - Etica profesională «organică» - Religiozitatea și sexualitate; Etica fraternității și arta.

12. Religiile culturale și «lumea» 243
Interesul față de lume al iudaismului. - Atitudinea catolicilor, a evreilor și a puritanilor față de viața economică. - Religiozitatea Legii și tradiționalismul în iudaism. - Evrei și puritani. - Adaptarea la lume a Islamului. - Izolarea de lume a vechiului budism. - Religiile culturale și capitalismul. - Creștinismul timpuriu și respingerea lumii.

Bibliografie complementară 269

1

Apariția religiilor

Orientarea mundană originară a activității sociale motivate religios sau magic - Credința în spirite - Apariția forțelor «supranaturale» - Naturalism și simbolism - Lumea zeilor și zeii funcționali - Cultul strămoșilor și preoții familiei - Zei ai uniunii politice și zei locali - Monoteism și religiozitate cotidiană - Universalism și monoteism - Constrângerea zeului, magia și serviciul divin.

O definiție a ceea ce «este» religia nu poate sta, firește, la începutul unei dezbateri de felul celei care urmează, ci, eventual, în finalul acesteia. însă noi nu avem aici de-a face cu «esența» religiei, ci cu condițiile și rezultatele unei anumite specii de activitate socială, care poate fi înțeleasă și aici numai pornind de la trăirile, reprezentările și scopurile subiective ale indivizilor - de la «sens» -, întrucât procesele exterioare sunt mult prea polimorfe.

O acțiune motivată magic sau religios este orientată în constituția sa primitivă *spre această lume*. Acțiunile motivate magic sau religios trebuie să fie îndeplinite «ca să-ți meargă bine și să trăiești mult pe pământ». Chiar și acte extraordinare - mai ales pentru un popor citadin -, de genul sacrificiilor umane, au fost aduse în orașele maritime feniciene fără nici o motivație transcendentă. O acțiune motivată magic sau religios este, în continuare, tocmai în configurația sa originară, o acțiune cel puțin relativ rațională: chiar dacă nu în mod necesar o acțiune orientată conform unor mijloace și scopuri, totuși una potrivit regulilor experienței. Așa după cum frecând lemnul, ies scântei, tot astfel mimica «magică» a expertului atrage ploaia. Iar scânteia este și ea un produs «magic» precum ploaia produsă de manipulările celui care aduce ploaia. Prin urmare acțiunea sau gân-

direa «magică» ori religioasă nu trebuie deloc separată de sfera activității cotidiene orientate spre un scop, mai ales că și scopurile sale au în mod precumpănitor un caracter economic. Doar noi, din perspectiva concepției actuale cu privire la natură, am putea deosebi aici între atribuiri cauzal-obiective «corecte» și «incorecte», socotindu-le pe cele din urmă drept irațională, iar activitatea corespunzătoare drept «vrăjitorie». însuși cel care acționează magic face deosebiri la început în funcție de gradul mai mare sau mai mic de apariție a fenomenelor în viața de zi cu zi. Nu orice piatră, de exemplu, poate fi utilizată ca fetiș. Nu oricine are capacitatea de a atinge extazul și de a induce astfel acele efecte de natură meteorologică, terapeutică, divinatorie, telepatică, potrivit experienței, doar astfel pot fi atinse. Nu întotdeauna doar aceste forțe *extracotidiene,* dar mai ales ele, sunt cele cărora li se atribuie nume aparte - «mana», «orenda», la iranieni: «maga» (de unde magic) - și pentru care vom utiliza aici în mod constant termenul de «harismă». Harisma poate fi - și numai în acest caz merită ea pe deplin acest nume - fie o facultate ce revine unui obiect sau unei persoane pe care acestea o posedă în chip natural, și care nu poate fi câștigată în nici un fel, fie ea poate și trebuie să fie procurată artificial pentru un obiect sau o persoană printr-un mijloc oarecare, firește extracotidian. Sinteza celor două constituie excepția, respectiv capacitățile harismatice nu pot fi, ce-i drept, dezvoltate nicăieri și la nimeni care nu le are în germene, însă acest germene rămâne ascuns până când nu e dezvoltat într-atât încât - de exemplu prin asceză - să fie «trezită» harisma. Toate formele teoriei religioase ale grației, de la *gratia infusa* și până la dreptatea severă a repartiției muncii, se află deja în germene în acest stadiu. Această reprezentare riguros naturalistă (numită de curând preanimistă) persistă cu încăpățânare în religiozitatea populară. Decizia nici unui conciliu, în care se face distincția dintre «iubirea profundă» față de Dumnezeu și «respectul profund» acordat icoanelor ca simple mijloace în sprijinul rugăciunii, nu l-a împiedicat pe europeanul din sud să învinuiască și să scuipe, chiar și astăzi, icoana, atunci când, în ciuda procedeelor obișnuite, succesul cerut nu se obține.

în orice caz aici s-a produs deja o abstractizare simplă doar în aparență: și anume reprezentarea cu privire la anumite entități aflate îndărătul manifestării obiectelor naturale socotite a fi harismatice, a artefactelor, a animalelor și oamenilor și care le determină comportamentul: *credința în spirite*. «Spiritul» nu este la început nici suflet, nici demon sau zeu, ci acel ceva nedeterminat: material și totuși invizibil, impersonal și totuși ceva gândit ca fiind înzestrat cu un fel de voință, care împrumută, abia, ființei concrete puterea specifică de acțiune, o putere ce poate pătrunde în ea și apoi poate ieși cumva de acolo - din instrumentul care ulterior devine inutilizabil, din vrăjitorul a cărui harismă încetează - dispărând sau strămutându-se într-un alt individ sau într-un alt obiect. Faptul că sunt necesare condiții economice generale pentru dezvoltarea credinței în spirite pare indemonstrabil. Aceasta este favorizată cel mai puternic - ca orice proces de abstractizare în cadrul acestui domeniu - prin faptul că harismele «magice» pe care le posedă oamenii revin doar unor indivizi calificați în mod special pentru aceasta, ele devenind astfel baza celei mai vechi «profesii», aceea de vrăjitor specialist. Vrăjitorul este omul care posedă permanent calitatea harismatică, în opoziție cu omul obișnuit, cu «profanul» în sensul magic al termenului. El are mai ales acces la starea specifică ce reprezintă sau mijlocește harisma: *extazul,* ce devine pentru el obiect al unei «activități». Profanului îi este accesibil extazul doar ca un fenomen ocazional. Forma socială în care se întâmplă aceasta, *orgia* ca formă primitivă a organizării comunitare religioase, în opoziție cu vrăjitoria rațională, este o activitate ocazională în raport cu «activitatea» continuă a vrăjitorului, indispensabilă conducerii acelei comunități. Profanul cunoaște extazul doar ca o beție, care, în raport cu nevoile vieții cotidiene, este în mod necesar doar ocazională, și pentru a cărei producere sunt întrebuințate toate băuturile alcoolice, tutunul și narcotice asemănătoare (ce au servit la început unor finalități orgiastice), iar alături de acestea mai ales muzica. Felul în care ele se întrebuințează reprezintă, alături de influența rațională asupra spiritelor în interesul economiei, cel de-al doilea obiect important (însă secundar din perspectiva evoluției is-

torice) al artei vrăjitorului, care a devenit în mod firesc, aproape pretutindeni, o știință ezoterică. Pe baza experiențelor din timpul stărilor de orgie și cu siguranță pretutindeni în mare măsură sub influența practicării profesiei sale, se realizează evoluția gândirii mai întâi spre reprezentarea «sufletului» ca o entitate distinctă de corp, prezentă fie în spatele obiectelor naturale, fie în preajma sau înlăuntrul lor, într-o manieră asemănătoare aceleia în care în corpul omenesc se află ceva care-l părăsește în timpul visului, al leșinului și al extazului sau în momentul morții. Diferitele posibilități de raportare a acelor entități la lucrurile în spatele cărora se află, sau de care sunt într-un fel oarecare legate, nu pot fi discutate aici. Ele pot «sălășlui» în preajma sau în interiorul unui obiect sau proces concret, rămânând mai mult sau mai puțin acolo. Sau invers: ele pot «poseda» cumva anumite procese și categorii de lucruri, dispunând astfel hotărâtor de manifestarea și eficacitatea acestora: acestea și altele asemănătoare sunt reprezentările «animiste» propriu-zise. Sau ele se pot «încarna» temporar în lucruri: plante, animale sau oameni - un alt nivel, atins treptat, al abstractizării -, ori pot fi doar «simbolizate» de acestea - nivelul cel mai înalt, menținut extrem de rar, al abstractizării -, ele însele fiind însă gândite oarecum ca ființe care trăiesc potrivit unor legi proprii, dar care de regulă sunt invizibile. între aceste stadii există firește trecerile și combinațiile cele mai variate. Deja prin formele de abstractizare mai simple pe care le-am numit la început sunt concepute în principiu forțe «supranaturale» care pot interveni în destinele oamenilor, așa după cum un om intervine în cursul lumii sale exterioare.

Nici «zeii» sau «demonii» nu sunt încă ceva personal sau ceva permanent, nici măcar întotdeauna ceva denumit în chip propriu. Un «zeu» poate fi conceput ca o forță ce dispune de cursul unui proces concret («zeii momentani» ai lui Usener), la care nimeni nu se mai gândește ulterior, sau care revine în actualitate atunci când procesul respectiv se repetă. El poate fi deopotrivă acea forță care după moartea unui mare erou emană cumva din acesta. Atât personificarea cât și depersonalizarea pot fi în anumite cazuri actul ulterior. Apar atât zei lipsiți de orice nume propriu, numiți doar după

procesul asupra căruia au putere, și a căror denumire dobândește abia treptat, atunci când ea nu mai este înțeleasă lingvistic, caracterul unui nume propriu, cât și invers, numele proprii ale marilor conducători sau ale profeților ajung să denumească forțe divine, un proces prin care, iarăși, mitul își ia dreptul de a face din pure denumiri ale zeilor nume personale ale eroilor divinizați. Ca o anumită concepție despre o «divinitate» să devină permanentă (aceasta fiind solicitată în situații asemănătoare de fiecare dată prin mijloace magice sau simbolice) depinde de conjuncturile cele mai deosebite, în primul rând însă de faptul dacă, și de forma în care practica magică a vrăjitorului sau atașamentul personal al unui potentat laic o receptează pe temeiul experiențelor personale.

Noi înregistrăm aici, pur și simplu ca rezultat al procesului, apariția pe de o parte a «sufletului», pe de alta a «zeilor» și a «demonilor», prin urmare a forțelor «supranaturale». Ordonarea relațiilor acestora cu oamenii constituie câmpul *activității «religioase»*. «Sufletul» nu este încă în acest context nici o entitate personală, nici una impersonală. Nu doar pentru că el este în variate feluri identificat în chip naturalist cu ceea ce dispare după moarte, cu ultima suflare sau cu pulsul inimii, în care el își are sediul și prin a cărei consumare îți poți însuși, de exemplu, curajul dușmanului. Ci mai ales pentru că adeseori el nu este deloc ceva unitar: sufletul care părăsește omul în timpul visului este altceva decât cel care iese din el în timpul «extazului», când inima se zbate în gât, iar răsuflarea gâfâie, sau decât cel care-i locuiește umbra, ori cel care după moarte se află în cadavru sau în preajma acestuia (atât timp cât mai rămâne ceva din el), ori cel care continuă să se manifeste cumva la locul sălașului său obișnuit, văzând cu invidie și cu mânie cum moștenitorii se bucură de ceea ce-i aparținuse odinioară, sau **apare urmașilor** în vis ori ca viziune, amenințând ori sfătuind, ori **poate intra** fie **într-un animal,** fie **într-un alt** om, mai **ales într-un copil nou-născut - toate acestea, după caz, aducând binefacere** sau **nenorocire. Faptul** că **«sufletul» este conceput ca o unitate autonomă în raport cu corpul este un rezultat neacceptat în întregime nici chiar în religiile bazate pe ideea de mântuire - lăsând de o parte**

faptul că unele dintre acestea (budismul) resping tocmai această reprezentare.

Specific acestei întregi dezvoltări nu este în primul rând personalitatea, lipsa personalității ori transpersonalitatea forțelor «supranaturale», cât faptul că acum nu doar acele lucruri și fenomene care există și se manifestă joacă un rol în viață, ci alături de acestea și cele care «semnifică» ceva, tocmai pentru că «semnifică» ceva. Magia devine astfel dintr-o acțiune directă un *sistem simbolic*. Alături de teama fizică nemijlocită în fața cadavrului - prezentă și la animale - care a influențat decisiv atât de des formele de înmormântare (așezarea în poziție ghemuită, incinerarea), apar mai întâi reprezentarea potrivit căreia sufletul mortului trebuie făcut inofensiv, deci că el trebuie constrâns prin magie fie să plece în altă parte, fie să se întoarcă în mormânt, precum și ideea de a-i asigura acolo o existență suportabilă, sau de a-i înlătura invidia față de bunurile pe care le posedă cei vii, sau, în fine, ca aceștia să-și asigure bunăvoința lui, pentru a trăi în liniște în preajma sa. Printre modalitățile de vrăjire a morților, ce au cunoscut variate modificări, consecința cea mai importantă din punct de vedere economic a avut-o reprezentarea potrivit căreia mortul trebuie să fie însoțit în mormânt de întreaga avuție personală. Ea se reduce treptat la cerința ca, măcar o anumită perioadă după moartea sa, să se evite contactul cu proprietatea acestuia, deseori fiind necesară chiar evitarea, pe cât posibil, a utilizării propriei averi pentru a nu-i trezi invidia. Prescripțiile de doliu din China păstrează și astăzi în întregime acest sens împreună cu consecințele sale tot atât de irațională din punct de vedere economic și politic, întrucât chiar și îndeplinirea unei slujbe era socotită ca fiind o proprietate - prin veniturile de pe urma acesteia - ce trebuia evitată în perioada de doliu. însă când apare un imperiu al sufletelor, al demonilor și al zeilor, ce are o existență transcendentă de neintegrat sensului cotidian, ci accesibilă în mod constant doar prin mijlocirea simbolurilor și a semnificațiilor - o existență care, în consecință, se prezintă ca o umbră și permanent drept ceva pe de-a-ntregul ireal -, aceasta va avea la rândul său consecințe asupra semnificației artei magice. Dacă mai există ceva în spatele lucruri-

lor și fenomenelor reale, ceva specific, de felul unui suflet, ale cărui simptome sau doar simboluri sunt cele de mai sus, atunci trebuie să se caute a se influența nu simptomele sau simbolurile, ci forța care se exprimă prin ele, și anume prin mijloace care pot vorbi unui spirit sau unui suflet, deci care «înseamnă» ceva: prin simboluri. Mai apoi rămâne doar chestiunea forței pe care cunoscătorii profesioniști ai aceste simbolici sunt în stare să o confere credinței lor și modelării acesteia prin gândire, prin urmare poziției decizionale pe care ei o cuceresc în interiorul comunității, în funcție de semnificația magiei ca atare pentru specificul economiei și de puterea organizației, pe care sunt ei în stare să și le procure - astfel, în cele din urmă, un val de activitate simbolică îngroapă naturalismul originar. Aceasta are ulterior consecințe dintre cele mai importante.

Dacă mortul este accesibil doar prin acțiuni simbolice, iar zeul se manifestă doar prin intermediul simbolurilor, el va putea fi satisfăcut prin simboluri în locul a ceea ce este real. Pâinea falsă, figurine ale femeilor și servitorilor înlocuiesc jertfa reală: cei mai vechi bani de hârtie nu aveau funcția de a-i plăti pe cei vii, ci pe morți. La fel stau lucrurile și în relațiile cu zeii sau demonii. Tot mai multe lucruri și fenomene atrag în afara eficacității lor concrete, sau presupuse a le aparține în mod real, și «semnificații», iar printr-o acțiune simbolică se urmărește atingerea unor efecte reale. Deja fiecare comportament pur magic, în sens naturalist, ca unul care s-a dovedit a fi eficace, este repetat, firește, în mod riguros în forma în care a fost deja încercat. Or, aceasta se extinde asupra întregului domeniu al semnificațiilor simbolice. Cea mai mică abatere de la ceea ce a fost verificat o poate face ineficace. Toate compartimentele activității umane sunt atrase în acest cerc magic de natură simbolică. De aceea sunt tolerate mai ușor cele mai mari contradicții în privința concepțiilor de natură strict dogmatică (chiar și în interiorul religiilor raționalizate) decât înnoirile simbolicii, care pun în pericol rezultatul magic al acțiunii sau - concepție care apare o dată cu acest simbolism - ar putea trezi mânia zeului ori a sufletului vreunui strămoș. întrebări de genul dacă semnul crucii trebuie făcut cu două sau cu trei degete au fost motivul esențial încă în vremea schismei

din cadrul Bisericii ruse în secolul XVII. Ideea că prin omiterea zilei pe care o patronează, într-un an ar fi ofensați în mod periculos două duzini de sfinți, împiedică și astăzi adoptarea calendarului gregorian în Rusia[1]. Cântatul fals în cursul cântecelor și al dansurilor rituale ale magicienilor indieni, atrăgea după sine uciderea imediată a respectivului pentru a potoli vraja cea rea sau mânia zeului. Stereotipia religioasă a produselor artei plastice, cea mai veche formă de stilizare, este condiționată atât în mod direct prin reprezentări magice, cât și indirect prin realizarea specializată care apare ca urmare a semnificației magice a produsului. Această realizare pune deja pe primul plan creația după un model ideal în locul creației după un obiect natural; cât de mare era importanța elementului religios în acest proces se vădește de pildă în Egipt prin aceea că devalorizarea religiei tradiționale, datorită avântului monoteist a lui Amenophis al IV-lea (Echnaton), face loc de îndată naturalismului, întrebuințarea magică a scrierii simbolice, dezvoltarea oricărui tip de mimică și dans ca un simbolism așa-zicând homeopatic, apotropaic, exorcist sau magic-constrângător, stereotiparea suitei de sunete admise sau, cel puțin, a suitei de sunete fundamentale («râga» în India, în opoziție cu coloritul) înlocuirea metodelor de vindecare empirice adesea destul de dezvoltate (care, din perspectiva simbolismului și a concepției animiste despre posedare, erau de fapt doar o vindecare a simptomelor) printr-o metodă rațională (din perspectiva acestor concepții) de terapie exorcizantă sau simbolic homeopată - între ele existând un raport de felul celui dintre astrologie și calcularea empirică a calendarului (ambele ivite din aceeași rădăcină) - toate acestea aparțin aceluiași domeniu de fenomene, de o importanță extraordinară pentru dezvoltarea conținutului culturii, domeniu pe care însă nu-l putem discuta aici mai în amănunt. Cea dintâi influență, deopotrivă fundamentală, a sferei de reprezentări religioase asupra modului de viață și a economiei, este prin urmare aceea de *a produce stereotipuri*. Orice modificare a unui obicei, îndeplinit cumva sub protecția forțelor transcendente, poate afecta interesele spiritelor și ale zeilor. Ca ur-

1. înainte de 1914.

mare, incertitudinilor firești și obstacolelor pe care le întâlnește orice înnoitor, religia le adaugă astfel piedici însemnate: sacrul este invariabilul ca atare.

Concret, trecerile de la naturalismul preanimist la simbolism au un caracter cu totul fluid. Atunci când dușmanului răpus i se smulge inima din piept, i se extirpă organele genitale sau i se scoate creierul din craniu - țeasta sa fiind expusă în propria casă, ori venerată ca un prețios dar de nuntă -, iar aceste părți corporale sau cele ale unor animale deosebit de rapide sau de puternice sunt consumate, se crede efectiv că astfel îți poți însuși nemijlocit forțele respective. Dansul războiului este în primul rând un produs al agitației emoționale dinaintea luptei, iscate din teamă și furie, iar el produce direct extazul eroic: în acest sens nici el nu are un caracter simbolic, însă în măsura în care el - oarecum în felul acțiunilor noastre vrăjitorești «de natură simpatetică» - anticipează prin mimă victoria, trebuind s-o garanteze astfel magic, și-n măsura în care acea ucidere a animalelor și a oamenilor capătă forma unor ritualuri fixe, iar spiritele și zeii tribului propriu sunt invitați să participe la ospăț, în sfârșit în măsura în care cei care participă la consumarea unui animal se cred a fi strâns înrudiți, întrucât «sufletul» acestuia se strămută în ei, ne aflăm la un pas de trecerea în «câmpul simbolic».

Modul de gândire care stă la baza sferei de reprezentări simbolice pe deplin dezvoltate a fost denumit «gândire mitică», căutându-se ulterior caracterizarea mai îndeaproape a specificului acesteia. Noi nu ne putem ocupa aici de ea, doar un specific important al respectivului mod de gândire fiind pentru noi important în acest context: semnificația analogiei în forma ei cea mai pregnantă, aceea a parabolei. Aceasta pentru că ea, având o influență îndelungată, a dominat nu doar formele de expresie religioasă, ci și gândirea juridică mergând până la felul în care erau tratate prejudiciile în cadrul concepțiilor strict empirice ale dreptului, făcând cu greu loc formării silogistice a conceptelor prin subsumare rațională. Originea acestei gândiri analogice este magia rațională simbolic, care se bazează în întregime pe ea.

Nici «zeii» nu sunt reprezentați de la început ca ființe «antropomorfe». Ei dobândesc forma lor esențială de ființe perene, firește abia după ce este depășită reprezentarea pur naturalistă - ce se reflectă încă în *Vede* - conform căreia, de pildă, focul concret este divinitatea sau corpul unei divinități concrete a focului, în favoarea celei potrivit căreia zeul - identic sieși permanent - fie este posesorul focului, pe care-l oferă și de care dispune, fie se întrupează de fiecare dată în el într-un anume fel. Această reprezentare abstractă se fixează cu adevărat abia printr-o activitate continuă consacrată uneia și aceleiași divinități, printr-un «cult» și prin legătura sa cu un grup stabil de oameni, cu o comunitate permanentă pentru care ea dobândește atare semnificații în virtutea caracterului său imuabil. Vom reveni mai târziu asupra acestui proces. O dată ce continuitatea formelor zeităților a fost asigurată, gândirea celor chemați să se ocupe de ele se poate orienta acum spre ordonarea sistematică a acestor domenii de reprezentări.

«Zeii» prezintă adeseori - nu numai în cazul unor slabe diferențieri sociale - o interpenetrare dezordonată a unor creații accidentale păstrate întâmplător datorită cultului. Nici zeii vedici nu formează o comunitate ordonată de zei. însă regula este ca, de îndată ce s-a atins un anumit nivel, foarte diferit de la un caz la altul, pe de-o parte de gândire sistematică în ceea ce privește practica religioasă, iar pe de alta de raționalizare a vieții în genere, împreună cu cerințele ei tipice tot mai numeroase în ceea ce privește manifestările divinităților, să se treacă la «formarea panteonului», respectiv pe de-o parte la specializarea și caracterizarea riguroasă a formelor divinităților, și pe de alta la înzestrarea lor cu atribute stabile, laolaltă cu o anumită delimitare reciprocă a «competențelor» lor. însă în acest context personificarea tot mai antropomorfizantă a figurilor divine nu este deloc identică, nici paralelă cu delimitarea crescândă și caracterul tot mai stabil al competențelor. Adeseori dimpotrivă. Competențele zeilor romani sunt incomparabil mai stabil și mai clar delimitate decât cele ale figurilor divinităților grecești; dimpotrivă, umanizarea și reprezentarea plastic-intuitivă a celor din urmă, ca veritabile «personalități», a mers cu mult mai departe de-

cât în religia romană genuină. Motivul sociologic esențial constă, în acest caz, în faptul că reprezentarea romană originară cu privire la transcendență a rămas, în structura sa generală, mult mai puternic aceea a unei religii naționale țărănești și a unei caste de proprietari, pe câtă vreme cea grecească, dimpotrivă, a fost expusă evoluției spre o cultură cavalerească mter-locală, așa cum era aceea a epocii homerice cu divinitățile sale eroice. Preluarea parțială a acestor concepții și influența lor indirectă asupra spațiului roman nu au adus nici o modificare caracterului național al religiei, multe dintre acelea dobândind aici doar o existență estetică, în timp ce tradiția romană și trăsăturile sale esențiale s-au menținut neatinse în practica rituală, raportându-se negativ - din motive ce vor fi discutate mai încolo -, chiar față de religiozitatea orgiastic-extatică și cea a misterelor, spre deosebire de elenism. Firește însă că orice ramificare a acțiunilor magice este mult mai puțin elastică decât «competența» unui «zeu» gândit ca persoană. Religia romană a rămas *religio,* cu alte cuvinte (indiferent dacă acest cuvânt se deduce etimologic din *religare* sau *relegere):* fixare la formula cultică verificată și «luarea în considerare» a numinalului de orice fel, oriunde s-ar manifesta el. Alături de tendința spre formalism, fundamentată aici, religiozitatea specific romană a sprijinit, în raport cu elenismul, și o altă particularitate importantă: impersonalul are o afinitate intrinsecă cu ceea ce este obiectiv-rațional. întreaga viață cotidiană a romanului și orice act al activității sale erau, prin *religio,* înconjurate de o cazuistică sacral-juridică, ce îi ocupa, strict cantitativ, atenția aidoma legilor rituale ale evreilor și hindușilor și dreptului sacral taoist al chinezilor. Numărul divinităților enumerate în cadrul așa-numitelor *indigitamenta* clericale este nelimitat sub aspectul specializării lor obiective: nu doar fiecare activitate, dar chiar fiecare componentă concretă a acesteia se află sub influența unor *numina* anumite, și din precauție, cu ocazia tuturor actelor importante, alături de *dii certi* (care erau fixați tradițional în semnificația lor cauzală și în competența lor) trebuiau invocați și venerați și cei **care,** din această perspectivă, **erau** echivoci *(incerți)* și cei ale căror **sex** și **acțiune** sau existență **erau** îndoielnice **(pentru anumite activități**

agricole chiar o duzină din rândul primei categorii). Așa după cum romanilor extazul (în latină: *superstiției)* grecilor le apărea ca o *abalienatio mentis* potrivnică ordinii, tot astfel pentru greci această cazuistică a religiei romane (și a celei etrusce, care mergea și mai departe în această privință) era o *deisidaimonie* impusă. Grija pentru satisfacerea acelor *numina* acționa în sensul descompunerii prin gândire a tuturor activităților individuale în acte parțiale ce pot fi identificate conceptual, fiecăreia dintre acestea atribuindu-i-se câte un *numen* sub a cărui protecție specială se afla. Analogii se găsesc în India și-n alte părți, însă, pentru că atenția practicii rituale se concentra cu totul asupra acestui lucru nicăieri numărul de *numina* obținut prin analiza pur conceptuală, deci prin *abstractizarea* rațională (și care trebuiau să devină indigene), nu este atât de mare ca la romani. Specificul astfel condiționat al practicii vieții romane rezidă - și-n aceasta constă opoziția, de pildă, față de efectul ritualurilor iudaice și asiatice - în cultivarea permanentă a unei cazuistici sacral-juridice, *raționale* din perspectivă practică - un fel de jurisprudență cautelară -, și în tratarea acestor chestiuni întrucâtva ca probleme avocățești. Dreptul sacral a ajuns astfel părintele gândirii juridice raționale și încă istoriografia lui Titus Livius, de pildă, nu contrazice acel specific al romanilor condiționat religios atunci când, față de pragmatica iudaică, dovada «corectitudinii» - din punct de vedere social și statal-juridic - a înnoirilor diferitelor instituții se află pentru ea pretutindeni în centrul atenției: nu e vorba de păcat, pedeapsă, ispășire, salvare, ci de probleme de etichetare juridică.

în ce privește reprezentările despre divinitate de care ne ocupăm aici, aceste procese de antropormorfizare care se desfășoară parțial paralel, parțial contrar, sunt corelate pe de-o parte cu modul delimitării competențelor și pe de alta cu genurile divinităților existente deja, dar ambele poartă în sine tendința către o raționalizare tot mai puternică atât a modalității de venerare a divinității, cât și a conceptelor despre divinitate.

A trece în revistă aici speciile concrete de zei și demoni oferă un slab interes din perspectiva scopurilor pe care ni le-am propus, deși, sau mai degrabă pentru că ele sunt firesc condiționate, aidoma vo-

cabularului unei limbi, în mod direct mai ales de situația economică și de destinele istorice ale fiecărui popor. întrucât **ele** ne rămân obscure, adeseori nu se mai poate ști de ce, din tipurile diferite de divinități, tocmai acestea și-au afirmat întâietatea. Aceasta poate depinde de obiecte naturale importante pentru economie, începând cu stelele, sau de procese organice pe care, fiind în posesia ori sub influența zeilor sau a demonilor, le produc sau le împiedică: boală, moarte, naștere, foc, secetă, ploaie, furtună, lipsa recoltei. în funcție de semnificația economică precumpănitoare a unor anumite evenimente concrete, un zeu oarecare poate dobândi primatul în cadrul panteonului, ca de pildă zeul cerului care după împrejurări este conceput fie ca stăpân al luminii și căldurii sau, mai cu seamă pentru crescătorii de vite, ca zeu al fecundității. Faptul că venerarea zeităților chtoniene (Pământul Mamă) presupune în general o relativă importanță conferită agriculturii, este clar, însă ele nu apar totuși întotdeauna simultan. De asemenea, nu se poate afirma că divinitățile cerești - ca reprezentanți ai unui tărâm de dincolo propriu eroilor, foarte adesea localizat în cer - au fost pretutindeni zeități ale nobililor în opoziție cu zeitățile pământești ale agricultorilor. Cu atât mai puțin că Pământul Mamă ca divinitate ar reflecta ordinea gintei matriliniare. în orice caz zeitățile chtoniene, care influențează pierderea recoltei, au de regulă un caracter local și popular mai pronunțat decât celelalte. Și-n orice caz preeminența divinităților cerești personale, care sălășluiesc dincolo de nori sau pe crestele munților, față de zeitățile pământene este condiționată foarte des de dezvoltarea culturii cavalerești având tendința de a favoriza accesul zeităților pământene originare printre locuitorii cerului. Divinitățile chtoniene - atunci când agricultura este predominantă - întrunesc de obicei două semnificații: ele controlează pierderea recoltei dăruind bogăția și sunt stăpânii morților îngropați în pământ. De aceea cele două interese fundamentale din perspectivă practică, bogăția și **destinul** de după **moarte, depind, de exemplu** în misterele **de** la **Eleusis, de acestea. Pe de altă parte zeii cerești au în stăpânire mersul stelelor. Legile fixe de care acestea sunt evident legate permit extrem de des stăpânilor lor să devină promotori a tot ceea ce are**

sau ar trebui să aibă reguli fixe, mai ales în ce privește inventarea dreptului și a bunelor moravuri.

Semnificația obiectivă tot mai accentuată și reflexia subiectivă cu privire la componentele tipice și la modalitățile de acțiune conduc la o specializare *obiectivă*. Și anume, fie într-un chip cu totul abstract, ca în cazul zeilor care patronează «mânatul vitelor» și a multora asemănători din India, fie spre o specializare calitativă după finalitățile interne specifice ale activității, precum rugăciunea, pescuitul, aratul. Exemplul clasic pentru această formă de constituire a zeilor - deja destul de abstractă - este concepția cea mai înaltă a panteonului zeilor vechii Indii: Brahma, «domnul rugăciunii». Așa după cum preoții brahmani au monopolizat aptitudinea rugăciunii eficace, adică a unei constrângeri magice a zeilor, tot astfel acest zeu monopolizează acum puterea asupra eficacității rugăciunii și astfel, în mod consecvent, asupra a ceea ce este mai important pentru orice activitate religioasă; el devine, în cele din urmă, chiar dacă nu zeul unic, totuși zeul cel mai înalt. într-un chip obscur, ca zeu al «începutului» cel bun care hotărăște totul, Ianus a dobândit la Roma o importanță relativ universală. însă, așa după cum nu există nici o activitate individuală care să nu-și aibă zeul său special, tot astfel nu există nici una socială lipsită de un asemenea zeu sau care să nu aibă nevoie de el, dacă socializarea trebuie asigurată constant. Ori de câte ori o uniune sau o asociere nu apare ca rezultat al puterii personale a unui autocrat *individual,* ci, ca o «uniune» propriu-zisă, ea are nevoie de zeul său special. Lucrul este valabil în primul rând pentru asocierea pe care o constituie familia și tribul. Aici contactul cu spiritele strămoșilor (reali sau fictivi) este datul căruia i se asociază atât *numina* cât și zeitățile vetrei și ale focului din vatră. Gradul de însemnătate ce revenea cultului lor practicat de capul familiei, respectiv al lui *gens,* este extrem de variat din perspectivă istorică fiind dependent de structura și de semnificația practică a familiei. De regulă, o dezvoltare plenară mai ales a cultului strămoșilor casei este însoțită de o structură patriarhală a comunității familiale, întrucât doar aceasta așază familia și în centrul intereselor masculine. însă cele două, așa cum o demonstrează deja exem-

plul lui Israel, nu sunt asociate pur și simplu, întrucât se poate ca zeii altor uniuni, mai ales de natură politică ori religioasă, sprijiniți de puterea preoților, să dea la o parte sau chiar să suprime cultul familial și funcția de preot a capului de familie în cadrul acesteia. Acolo unde forța și importanța lor persistă neîntrerupt, acestea reprezintă, firește, o legătură extraordinar de puternică, strict personală care unește trainic familia și ginta, fiind strict exclusivistă cu ceea ce se află în afara ei și influențând în profunzime relațiile economice interne ale comunităților familiale. Toate raporturile juridice din cadrul familiei, legitimitatea soției și a moștenirii, poziția fiilor față de tată și a fraților unul față de celălalt, sunt astfel determinate implicit și fixate într-o formă stereotipă. Gravitatea religioasă a destrămării căsătoriei din perspectiva familiei și a tribului constă în aceea că astfel un individ care nu este o rudă de sânge dobândește posibilitatea de a aduce sacrificii strămoșilor comunității și de a isca astfel mânia acestora împotriva rudelor de sânge. Căci zeii și *numina* unei uniuni strict personale disprețuiesc sacrificiile aduse de cei care nu sunt în drept să o facă. Aplicarea rigidă a principiului înrudirii pe linie paternă, acolo unde există, se află desigur într-o strânsă corelație cu această situație. Tot astfel și celelalte probleme legate de legitimitatea preoțească a capului de familie. Dreptul succesoral, îndeosebi dreptul succesoral individual al celui mai în vârstă sau favorizarea acestuia, are la bază, alături de motivele militare și economice, de regulă și aceste motive sacrale. Mai ales comunitatea familială și tribală din Asia de Est (cea chineză și cea japoneză), iar în Occident cea romană își datorează supraviețuirea structurii lor patriarhale în mijlocul atâtor transformări ale condițiilor economice, îndeosebi acestor temeiuri sacrale. Acolo unde există această constrângere religioasă a comunității familiale și a tribului, asocierile mai largi, mai ales cele politice, pot avea doar următoarele caractere: 1. fie acela al unei confederații sfințite sacral de triburi (reale sau fictive); 2. fie acela al unei dominații patrimoniale, construite după modelul unei dominații familiale moderate a unei mari gospodării (regale) asupra aceleia a «supușilor». în cel de-al doilea caz, consecința este că strămoșii, *numina, genii* sau zeii per-

sonali ai acelei gospodării puternice se asociază zeilor familiali ai gospodăriilor supușilor și legitimează sacral poziția conducătorului. Acesta este cazul în Asia de Est, în China în combinație cu monopolizarea cultului spiritelor superioare ale naturii de către împărat ca preot suprem. Rolul sacral al unui *genius de princeps* roman urma să realizeze ceva asemănător, împreună cu admiterea universală (astfel condiționată) a persoanei imperiale în cultul laic. în primul caz apare dimpotrivă, un zeu special al uniunii politice ca atare. Un astfel de zeu era Jahve. Faptul că el era un zeu al confederației - conform tradiției, originar un zeu al uniunii dintre evrei și midianiți -, a dus la consecința extrem de importantă că relația sa față de poporul israelit, care l-a preluat prin jurământ o dată cu confederația politică și cu ordinea sacrală a relațiilor sale sociale, avea valoarea unui *berith,* a unei relații contractuale impuse de către Jahve și acceptate prin supunere - din care rezultau din partea partenerului uman datorii rituale, sacral-juridice și etico-sociale, iar din partea celui divin promisiuni foarte clare - și al cărei caracter de nestrămutat, oamenii, prin forme adresate unui zeu cu o putere excepțională, se puteau simți îndreptățiți a i-l reaminti. Caracterul de *promisiune* cu totul specific al religiozității israelite, care, cu aceeași intensitate, în ciuda oricăror alte analogii, nu revine în nici o alta, și-a avut aici cea dintâi rădăcină. Dimpotrivă, fenomenul potrivit căruia constituirea unei uniuni politice determină supunerea față de un zeu al uniunii este universal. Sinecismul mediteranean, cu toate că nu este în mod necesar o creație nouă, este totuși noua constituire a unei comunități de cult patronată de o zeitate a *polis-ulm*. *Polis-ul* este, într-adevăr, purtătorul clasic al fenomenului important care este «zeul local» politic, însă nu este deloc unicul. Dimpotrivă, orice uniune politică de durată își are zeul său special, care garantează succesul activității politice a uniunii. în faza dezvoltării depline el este cu totul exclusivist față de exterior. El acceptă, cel puțin în principiu, sacrificii și rugăciuni doar de la membrii uniunii. Cel puțin așa ar trebui să facă. întrucât nu poți fi sigur niciodată de aceasta, **trădarea** felului în care el poate fi influențat eficient este **condamnată aspru. Străinul nu numai că nu este un tovarăș politic,**

el nu este nici semen religios. Și nici zeul cu nume și atribute identice al unei alte uniuni nu este același cu cel al uniunii proprii. Iunona veientinilor nu este Iunona romanilor, la fel cum pentru napolitani Madona unei capele nu se identifică cu cea a alteia: pe una o venerează, pe cealaltă o disprețuiește și o înjură atunci când îi ajută pe concurenți. Sau el caută să le-o facă ostilă. Zeilor dușmanului li se promite adoptarea și venerarea în propria țară, dacă-l vor părăsi pe dușman (evocare Deos), așa cum a făcut de pildă Camillus înaintea cetății Veii. Sau zeii sunt furați ori cuceriți. Doar că aceasta nu este pe placul oricărui zeu. Țara cucerită a lui Jahve aduce plăgi asupra filistinilor. De regulă, victoria proprie înseamnă și victoria zeului propriu mai puternic asupra zeului străin mai slab. Nu orice zeu al unei uniuni politice este un zeu local legat de sediul, conducerii uniunii doar geografic. Descrierea pribegiei prin pustiu a lui Israel anticipează și simbolizează pribegia poporului evreu, așa după cum larii familiei romane își schimbă locul o dată cu aceasta. O caracteristică specifică lui Jahve - în opoziție cu acea descriere - este de a fi un zeu care acționează «din depărtare», respectiv de pe muntele Sinai, pe care-l locuiește ca zeu al poporului - o divinitate care se arată din mijlocul furtunii doar o dată cu grijile legate de războiul poporului cu mulțimile (Zebaoth). Se admite, pe bună dreptate, că această calitate specifică a «acțiunii de la distanță» ce rezultă din acceptarea de către Israel a unui zeu străin a avut un rol însemnat în dezvoltarea reprezentării lui Jahve ca o divinitate universală și omniprezentă. Căci, de regulă, calitatea unui zeu de a fi zeu local și chiar «monolatria» exclusivă pe care acesta o pretinde uneori adepților săi nu sunt de loc calea către monoteism, ci, dimpotrivă, adesea o întărire a particularismului divinităților. Și invers, dezvoltarea zeităților locale înseamnă o întărire deosebită **a** particularismului politic. Mai ales pe terenul *polis-ului*. Având un caracter exclusivist spre exterior, aidoma unei biserici în **raport** cu alta, respingând cu **totul** formarea **unui cler unitar** în măsură să adune **laolaltă diferitele uniuni, polisul rămâne, sub dominația acestuia (în opoziție cu statul** nostru **gândit ca «instituție»), o uniune în esență personală, de indivizi care participă la cultul comun al zeității**

orașului, structurat la rândul său în uniuni *personale* de cult al divinităților tribului, gintei și al familiei, care sunt, iarăși, reciproc exclusiviste în raport cu cultele lor speciale. Ele sunt însă exclusiviste și în interior față de cei care se află în afara tuturor acestor uniuni de cult speciale ale tribului sau familiilor. Atenianul care nu are un zeu al casei (Zeus Herkaios) este lipsit de dreptul de a practica o funcție administrativă oarecare, așa cum se întâmplă la Roma cu cel care nu aparține uniunii strămoșilor *(patres)*. Funcționarul plebeu *(tribunus plebis)* era legitimat doar prin depunerea unui jurământ față de oameni *(sacro sanctus),* nu avea auspicii și de aceea nici un *imperium* legitim, ci doar o *«potestas»*. Dependența locală a divinității uniunii atinge gradul cel mai înalt de dezvoltare acolo unde teritoriul uniunii ca atare are un caracter sacru datorită divinității. Acesta este tot mai mult cazul Palestinei în raport cu Jahve, încât celui care trăiește în străinătate și vrea să participe la uniunea de cult și la venerarea lui Jahve, tradiția îi impune să-și aducă o cantitate oarecare de pământ din Palestina.

Apariția divinităților propriu-zis locale nu este legată doar de o așezare stabilă, ci și de alte premise care învestesc uniunea locală cu semnificații politice. Tipul uniunii locale și al zeului ei local au cunoscut de regulă o dezvoltare deplină în incinta orașului ca uniune politică autonomă având drepturi corporative și o existență independentă de curtea princiară și de persoana conducătorului. De aceea nu întâlnim așa ceva în India, în estul Asiei, în Iran, și doar într-o mică măsură sub forma zeității tribale în nordul Europei. Dimpotrivă, în Egipt, deja în stadiul religiozității zoolatre, această realitate este prezentă în exteriorul domeniului organizațiilor juridice orășenești sprijinind împărțirea în provincii. De la orașele-state divinitatea locală s-a răspândit asupra confederațiilor precum cele ale israeliților, ale aitolilor etc, orientate după modelul acelora. Din perspectiva istoriei ideilor această concepție cu privire la uniune ca purtător al cultului local este un element intermediar între considerarea pur patrimonială a acțiunii politice comunitare și ideea strict obiectivă a instituției și a uniunii realizate cu un scop anume, de pildă ideea modernă a «Corporației teritoriale».

Nu doar uniunile politice, ci și asociațiile profesionale își au zeitățile speciale ori sfinții specifici. Ele lipsesc încă în întregime în panteonul vedic, corespunzător nivelului economiei. Dimpotrivă vechiul zeu egiptean al scrisului este deopotrivă un semn al accentuării birocratizării, așa după cum răspândirea pe întreg pământul a zeităților și sfinților speciali indică diviziunea profesională tot mai accentuată a negustorilor și a tuturor tipurilor de meșteșugari. Chiar în secolul al XlX-lea armata chineză a impus canonizarea propriului zeu al războiului: un simptom al conceperii militarului ca o «vocație» alături de altele. Și asta în opoziție cu zeitățile războiului din antichitatea mediteraneană și ale mezilor, care sunt permanent importante zeități naționale.

Pe cât de modelate sunt personalitățile zeilor de condițiile existenței naturale și sociale, pe atât de variate sunt șansele unui zeu de a cuceri primatul în cadrul panteonului sau, în cele din urmă, monopolul asupra substanței divine. Strict «monoteiste» sunt în fond doar iudaismul și Islamul. Condiția ființei sau a ființelor divine cele mai înalte, atât din hinduism cât și din creștinism, reprezintă camuflări teologice ale faptului că un interes religios extrem de important și cu totul aparte - mântuirea prin întruparea ca om a unui zeu - a stat în calea monoteismului strict. Mai ales că drumul spre monoteism, a cărui parcurgere a avut consecințe extrem de variate, nu a suprimat nicăieri în mod durabil prezența lumii spiritelor și a demonilor - nici chiar în cadrul Reformei-, ci doar a subordonat-o, teoretic cel puțin, necondiționat supremației zeului unic. Din punct de vedere practic însă chestiunea a fost și este întotdeauna cine afectează mai puternic interesul individului în sfera *vieții cotidiene* - zeul care, teoretic, este «cel mai înalt» sau spiritele și demonii «inferiori»? Dacă cei din urmă îndeplinesc acest rol, atunci religiozitatea cotidiană este determinată precumpănitor de relația față de ei; și asta indiferent de felul în care arată conceptul oficial al divinității din cadrul religiei raționalizate. Acolo unde există un zeu local politic primatul revine, firește, adeseori acestuia. Atunci cînd în interiorul unei diversități de comunități sedentare care au pășit pe calea configurării zeilor locali, perimetrul uniunii pontice se extinde prin

cucerire, urmarea este, de regulă, faptul că diferitele zeități locale ale comunităților contopite se reunesc într-o totalitate. înlăuntrul acesteia apare specializarea lor originară sau, cu o pregnanță foarte variată, și o specializare determinată între timp prin noile experințe legate de sfera lor de influență specifică, conform diviziunii muncii. Zeul local al sediului politic și religios cel mai important, cum au fost Marduk în Babei, Ammon în Theba, suie atunci la rangul de primă zeitate, pentru ca în cazul unei eventuale prăbușiri sau a mutării reședinței să dispară iarăși, precum Assur o dată cu declinul Imperiului asirian. Căci acolo unde asocierea politică efectivă are valoarea unei uniuni protejate de către divinitate, o asemenea unitate politică apare ca fiind nesigură atâta timp cât și zeii membrilor individuali nu sunt încorporați și socializați, adesea chiar recunoscuți printr-un sinod local: ceea ce era curent în această privință în Antichitate, s-a repetat în timpul Imperiului rus unificat, o dată cu transportarea moaștelor sfinților importanți din catedralele de provincie în capitală.

Combinațiile posibile ale diferitelor principii de formare a panteonului și a primatului în cadrul acestuia sunt nenumărate, iar formele zeilor de cele mai multe ori tot atât de labile în privința componențelor lor, precum funcționarii structurilor patrimoniale. Delimitarea competențelor se asociază cu deprinderea atașamentului religios față de un zeu special, a cărui putere a fost verificată concret, sau curteniei față de zeul căruia tocmai i te adresezi, de a-l trata ca având funcții universale, prin urmare de a-l învesti cu toate funcțiile posibile atribuite de regulă altor zei: așa numitul «henoteism», pe care Max Muller îl socotește pe nedrept ca o etapă a dezvoltării economice. în ce privește constituirea primatului, o importanță deosebită o au momentele strict raționale. Acolo unde apare un grad înalt de stabilitate a anumitor prescripții, de orice tip ar fi ele - foarte adesea: rituri religioase stereotipe extrem de puternice în privința regularității lor -, și când stabilitatea e conștientizată de gândirea religioasă rațională, acele zeități ce prezintă cele mai stabile reguli în comportamentul lor, deci zei ai cerului și ai astrelor, au de regulă șanse pentru dobândirea primatului. în religiozitatea

cotidiană aceste zeități - care influențează fenomene naturale foarte generale, pe care, de aceea, speculația metafizică le socotește extrem de importante, uneori chiar creatoare ale lumii, tocmai pentru că aceste fenomene naturale nu oscilează prea mult în cursul lor, și ca urmare, în practica cotidiană, nu trezesc nevoia practică de a fi influențate prin mijloacele vrăjitorului și ale preotului - nu joacă de regulă un rol important. Este posibil ca un zeu să modeleze decisiv întreaga religiozitate a unui popor (precum Osiris în Egipt), atunci când el corespunde unui interes religios extrem de puternic - în acest caz unul soteriologic - fără a dobândi totuși primatul în cadrul panteonului. *Ratio* pretinde întâietatea zeităților universale, iar constituirea oricărui panteon urmează într-o măsură oarecare și principii sistematic-raționale, întrucât și ea se află permanent sub influența fie a unui raționalism profesional specific preoților, fie a năzuinței raționale spre ordine specifică oamenilor în această lume. Și mai ales legătura menționată mai sus, dintre legitatea rațională a cursului stelelor, garantată printr-o ordine divină, și caracterul de nestrămutat al ordinii sacre de pe pământ, face din ele păzitorii legitimi ai acestor două lucruri de care depind în comunitatea socială atât economia rațională cât și dominația sigură și ordonată a normelor sacre. Interesați deși susținători ai acestor norme sacre sunt în primul rând preoții și de aceea concurența dintre divinitățile cerești Varuna și Mitra, care protejează ordinea sacră, și zeul furtunii Indra, mânuitorul armelor și omorâtorul de monștri, este un simptom al concurenței dintre preoțimea care năzuiește către o ordine stabilă și o stăpânire organizată a vieții și puterea aristocrației războinice, pentru care zeul eroilor însetat de fapte și iraționalitatea străină ordinii specifice aventurii și destinului reprezintă raportări adecvate față de forțele supranaturale. Vom mai întâlni manifestarea acestei opoziții importante în diferite contexte. Regulile sacre, clar sistematizate așa cum le propagă clerul (India, Iran, Babilon), și relațiile ordonate rațional dintre supuși, așa cum le creează un stat birocratic (China, Babilon), sunt, de obicei, condiția avansării în panteon a zeităților cerești sau astrale. Dacă în Babilon religiozitatea devine din ce în ce mai clar o credință în influența dominantă a astrelor, în

special a planetelor, asupra tuturor lucrurilor, începând cu zilele săptămânii și ajungând până la destinul din viața de apoi, și astfel un fatalism astrologie, aceasta este, în primul rând un produs al științei târzii a clerului, străină încă religiei naționale a statului liber din punct de vedere politic. Un stăpân sau un zeu al panteonului nu este în sine încă un zeu al lumii «universal» și internațional. Dar el este, firește, în drum spre această poziție. Orice gândire evoluată ce are ca obiect zeii pretinde tot mai mult ca existența și calitatea unei entități concepute ca zeitate să aibă un caracter stabil, zeul fiind în acest sens «universal». Și filosofii Eladei au interpretat zeitățile descoperite aiurea ca zeități ale panteonului propriu, destul de bine organizat, de altfel. Tendința acelei universalizări crește o dată cu preeminența tot mai accentuată a celui care conduce panteonul: prin urmare cu cât aceasta dobândește trăsături «monoteiste». Constituirea imperiului mondial în China, extinderea castei preoțești a brahmanilor în toate formațiunile politice ale Indiei, formarea imperiilor mondiale persan și roman, toate au favorizat apariția universalismului și a monoteismului - într-o măsură oarecare ambele, chiar dacă nu întotdeauna la fel de mult - cu toate că au avut rezultate extrem de diferite.

Constituirea imperiului universal (sau omogenizarea socială care a acționat în același fel) n-a fost câtuși de puțin pârghia unică și indispensabila a acestei dezvoltări. Cel puțin avânturile monoteismului universalist: monolatria reprezintă, în cazul cel mai important din perspectiva istoriei religioase, în cultul lui Jahve, o consecință a unor evenimente istorice cu totul concrete: constituirea unei confederații. Universalismul este în acest caz un produs al politicii internaționale, ai cărei interpreți pragmatici erau profeții interesați în menținerea cultului lui Jahve și a codului moral impus de către el, cu consecința că înseși faptele popoarelor străine care afectau atât de puternic interesele vitale ale lui Israel au început să fie privite ca fapte ale lui Jahve. Aici sunt evidente caracterul specific și eminent *istoric* ce revine speculației profeților evrei, în strictă opoziție față de speculația despre **natură a clerului din India și Babilon, precum și sarcina ce rezultă în mod necesar din promisiunile lui Jahve: con-**

ceperea totalității unei evoluții atât de riscante, și care, din perspectiva acestor promisiuni, are un curs atât de straniu, a destinului propriului popor, ce se împletește cu istoria popoarelor, ca «fapte ale lui Jahve», deci ca o «istorie universală». Aceasta a împrumutat vechiului zeu războinic al confederației, transformat în zeu local al polis-ului Ierusalim, trăsăturile profetice universaliste ale unei omnipotente și impenetrabilități sacre și transcendente. Elanul monoteist, și, prin aceasta, universalist al faraonului Amenophis IV (Echnaton) legat de cultul soarelui, provenea din cu totul alte situații: pe de-o parte și aici dintr-un raționalism în bună parte clerical, dar și profan, care, în opoziție cu profeția israelită, are un caracter pur naturalist; pe de altă parte, din nevoia practică a unui monarh aflat în fruntea unui stat unitar birocratic, ca prin înlăturarea multiplicității divinităților adorate de cler să înfrângă supremația preoților înșiși și să restabilească vechea poziție de putere a faraonului divinizat prin ridicarea regelui la rangul de cel mai înalt preot al cultului soarelui. Monoteismul universalist al mesajului creștin și islamic și monoteismul relativ al lui Zarathustra sunt, primele două, dependente, ca dezvoltări istorice ulterioare, de iudaism, iar ultimul, foarte probabil, determinat prin influențe extrairaniene (provenite din Asia de Sud-Vest). Toate sunt condiționate prin specificul profeției «etice» în opoziție cu profeția «exemplară» - o distincție pe care o vom explica mai târziu. Toate celelalte dezvoltări relativ monoteiste și universaliste sunt, prin urmare, produse ale speculației filosofice a preoților și laicilor, care au dobândit semnificație practică și religioasă doar acolo unde s-au pliat pe un interes soteriologic (având ca obiect mântuirea).

Piedicile practice ale evoluției spre monoteismul riguros, care, într-o formă sau alta, își are începuturile aproape pretutindeni, piedici ce au relativizat impunerea sa în religia cotidiană pretutindeni cu excepția iudaismului, a Islamului și a protestantismului, proveneau în întregime pe de o parte din puternicile interese spirituale și materiale ale clerului interesat de cultele și locurile de cult ale divinităților individuale, și pe de altă parte din interesul religios al laicilor pentru un obiect religios clar, apropiat, care poate fi pus în

relație cu condițiile de viață sau cu un cerc concret de persoane prin excluderea altora, dar mai ales pentru un tip de obiect religios care să poată fi influențat *magic*. Căci certitudinea magiei care a fost o dată verificată este mult mai mare decât efectul venerării unui zeu care nu poate fi influențat magic întrucât este atotputernic. Concepția despre forțele «transcendente» determinate ca zei, ba chiar ca un zeu supramundan, nu înlătură de aceea, în sine, vechile reprezentări magice (nici chiar în creștinism), însă îngăduie apariția unei duble posibilități de raportare la ele, pe care o vom discuta în continuare.

O forță concepută întrucâtva în analogie cu omul însuflețit poate fi *constrânsă* - precum «forța» unui spirit în concepție naturalistă -, să acționeze în slujba omului: cel care posedă harisma necesară spre a întrebuința mijloacele corecte este mai puternic chiar decât un zeu, putându-l constrânge prin propria voință. Acțiunea religioasă nu mai este atunci «serviciu divin», ci «constrângere divină», invocarea zeului nu mai este rugăciune, ci formulă magică: un motiv, ce nu poate fi suprimat, al religiozității populare, mai ales al celei indiene, dar care e răspândit foarte larg. însuși preotul catolic mai exercită ceva din această putere magică prin împlinirea minunii din timpul liturghiei și puterea deplină pe care o are să lege și să dezlege aici pe pământ. Componentele orgiastice și mimice ale cultului religios, mai ales cântecul, dansul, drama și, alături de acestea, formulele de rugăciune tipice își au, aici chiar, dacă nu în mod exclusiv, însă conform centrului lor de greutate, propria origine. Sau antropomorfizarea are loc în sensul transferului bunăvoinței arbitrare a unui stăpân puternic de pe pământ, ce poate fi câștigată prin rugăminți, daruri, servicii, tribute, lingușiri, mituire, în fond printr-o conduită plăcută adecvată voinței acestuia, și asupra comportamentului zeilor, care, în analogie cu acela, sunt gândiți ca niște ființe puternice, într-o primă determinație doar cantitativ mai puternice. Atunci apare necesitatea «serviciului divin».

Firește că elementele specifice ale «serviciului divin» - rugăciunea și jetfa - au în primul rând o origine magică. în cazul rugăciunii, granița dintre formula magică și rugăminte rămâne flexibilă

și tocmai activitatea tehnic-raționalizată a rugii sub forma morilor de rugăciuni și a altor aparate tehnice asemănătoare sau a foilor de hârtie conținând rugăminți și care sunt agățate în bătaia vântului sau așezate lângă imaginile zeilor ori lângă icoane, sau a performanțelor strict cantitative atinse în bătutul mătăniilor (aproape toate produse ale raționalizării indiene a constrângerii zeului), se - află pretutindeni mai aproape de prima decât de cea din urmă. Cu toate acestea, și religii care sunt în rest nediferențiate cunosc rugăciunea propriu-zis individuală, ca «rugăminte», de obicei în forma rațional-comercială, potrivit cărei zeului îi sunt închinate acțiunile celui care se roagă, cerându-se în schimb din partea zeului manifestări pe potrivă. Și jertfa apare la început ca un instrument magic. Parțial direct în slujba constrângerii zeilor: și zeii au nevoie de *soma* șamanilor care provoacă extazul pentru a realiza fapte deosebite; de aceea ei pot fi, potrivit vechii reprezentări ariene, constrânși prin jertfă. Sau se poate chiar încheia cu ei un pact, care impune obligații ambelor părți: o reprezentare cu consecințe deosebit de importante, ce aparține mai ales israeliților. Sau jertfa este mijlocul de a abate în mod magic furia zeului, odată iscată, asupra unui alt obiect, fie aceasta un țap ispășitor, fie (mai ales) o jertfă umană. Mai important, și probabil chiar mai vechi, este însă celălalt motiv: jertfa, mai ales cea animală, urmează să realizeze o *communio,* respectiv o comuniune a mesenilor ce determină înfrățirea între cel care aduce jertfa și zeu: o transformare a semnificației reprezentării, încă și mai vechi, potrivit căreia sfâșierea și ingerarea unui animal puternic, socotit ulterior sacru, transmit forța acestuia celui care-l mănâncă. Un sens magic de o atare natură sau de un alt tip - căci există multe posibilități în această privință - poate, chiar dacă reprezentări «cultice» propriu-zise acționează masiv în direcția stabilirii unui sens anume, să modeleze actul sacrificial. El poate deveni dominant, înlocuind sensul propriu-zis cultual: deja ritualurile sacrificiale din *Atharva Veda,* și cu atât mai mult cele din *Brahmane* sunt, în opoziție cu sacrificiul practicat în vechime în nord, aproape vrăjitorie pură. O îndepărtare de magic înseamnă, dimpotrivă, reprezentarea jertfei fie ca un tribut, de pildă cele dintâi fructe pentru ca

divinitatea să acorde restul oamenilor, sau ca o «pedeapsă» autoimpusă în scopul abaterii la timp a răzbunării zeului, ca sacrificiu de ispășire. Nici aceasta nu induce încă, desigur, vreo «conștiință a păcatului»; ea are loc mai întâi (în India, de pildă) ca un comerț fără participare emoțională. înmulțirea reprezentărilor cu privire la puterea unui zeu și a caracterului acestuia ca stăpân personal determină ulterior accentuarea progresivă a motivelor non-magice. Zeul devine astfel un mare senior, care poate și sa refuze, după cum îi este voia, și față de care nu este permis să te aproprii cu măsuri de constrângere magică, ci doar cu rugăminți și daruri. însă ceea ce aduc nou aceste motive în raport cu «vraja» ca atare sunt mai întâi elemente tot atât de empiric-raționale, ca și motivele ce țin de vrăjitoria însăși. *Do ut des* este permanent trăsătura fundamentală. Acest caracter este specific religiozității cotidiene și religiozității maselor din toate timpurile, pentru toate popoarele și tuturor religiilor. Abaterea răului exterior «mundan», și atragerea avantajelor exterioare «mundane» este conținutul oricărei «rugăciuni» obișnuite, chiar și în cadrul religiilor celor mai orientate spre existența de dincolo. Orice caracteristică ce conduce dincolo de aceasta este consecința unui proces de dezvoltare specific având de fapt o dublă articulare. Pe de o parte, o sistematizare rațională tot mai accentuată a conceptelor despre divinitate și deopotrivă a *gândirii* privind relațiile posibile dintre om și divinitate. Pe de altă parte însă, în final, un regres al acelui raționalism originar *pragmatic*. Căci «sensul» comportamentului specific religios este căutat, paralel cu acea raționalizare a gândirii, tot mai puțin în avantaje pur exterioare ale vieții economice cotidiene și astfel scopul său este «iraționalizat» pînă când, în cele din urmă, aceste scopuri «extramundane», respectiv mai întâi extraeconomice, sunt recunoscute ca specific al comportamentului religios. Tocmai de aceea însă, prezența unor reprezentanți personali specifici ai unei asemenea dezvoltări «extraeconomice», în sensul tocmai schițat, este una dintre premisele acesteia.

Putem separa acele forme ale raportării față de puterile transcendente, care se exprimă sub forma rugăciunii, a jertfei sau a venerației, ca «religie» și «cult», de «vrăjitorie» ca o constrângere

magică, și, ca urmare, să denumim drept «zei» acele ființe care sunt venerate și rugate în chip religios, iar ca «demoni» pe acelea care sunt constrânse și invocate magic. Diferențierea nu poate fi realizată aproape nicăieri exact, întrucât și ritualul cultului «religios» (în acest sens) conține aproape pretutindeni o mulțime de componente magice. Iar evoluția istorică a acelei diferențieri s-a petrecut foarte adesea în sensul că, o dată cu reprimarea unui cult printr-o forță politică sau clericală în favoarea unei noi religii, zeii vechi continuă să existe ca «demoni».

2

Vrăjitori - Preoți

Latura sociologică a acestei diferențieri este apariția unui «cler» care trebuie separat de «vrăjitori». în realitate opoziția este cu totul flexibilă, ca aproape toate fenomenele sociologice. Nici caracteristicele delimitării conceptuale nu pot fi stabilite univoc. Corespunzător distincției dintre «cult» și «vrăjitorie» putem denumi drept «preoți» funcționarii specializați care influențează «zeii» prin instrumentul venerației, în opoziție cu vrăjitorii, care constrâng «demonii» cu mijloace magice. însă conceptul de preot din numeroase religii importante, inclusiv din cea creștină, include tocmai calificarea magică. Sau sunt numiți «preoți» funcționarii unei *activități* regulate, organizate și permanente de influențare a zeilor, în raport cu solicitarea individuală a vrăjitorilor pentru fiecare caz în parte. Opoziția este diminuată printr-o scală mobilă de treceri, fiind însă clară sub aspectul tipurilor sale «pure», noi putând astfel să tratăm drept o caracteristică a clerului existența unor locuri de cult stabile, asociate cu un oarecare aparat material de cult. Sau, dimpotrivă, se socotește a fi hotărâtor pentru conceptul de preot faptul că funcționarii, fie că dobândesc numirea ereditar sau individual, se află prin activitatea lor în slujba unei uniuni sociale organizate, de orice tip ar fi ea, prin urmare ca angajați sau organe ale acesteia, și exclusiv în interesul membrilor ei, iar nu ca vrăjitorii care exercită o profesie liberă. Și această opoziție, clară din perspectivă conceptuală, este, în realitate mobilă. Nu arareori vrăjitorii sunt organizați într-o breaslă stabilă, după împrejurări chiar într-o castă ereditară, care poate, în anumite comunități, să aibă monopolul asupra magiei. Nici preotul catolic nu este întotdeauna «angajat» ci, de pildă la Roma, adeseori el este un sărman vagabond trăind de azi pe mâi-

ne din slujbe religioase de ocazie, pe care trebuie să și le caute singur. Sau preoții sunt definiți ca fiind cei calificați printr-o cunoaștere specifică, printr-o învățătură clar structurată, deosebindu-se de cei care acționează în virtutea unor calități personale (harisme) care se vădesc prin minuni și revelații personale, deci pe de-o parte vrăjitorul, pe de alta «profetul». însă a separa vrăjitorii, de obicei tot atât de calificați, ba uneori chiar extrem de instruiți, de preoții care nu sunt întotdeauna niște erudiți nu este simplu. Diferența ar trebui să fie sesizată calitativ prin deosebirea caracterului general al instrucției într-un caz și în celălalt. într-adevăr, mai târziu (când vom discuta formele de autoritate) va trebui să deosebim instrucția vrăjitorului harismatic ce reprezintă parțial o «educație-trezire» bazată pe mijloace irațională, avându-și originea în ideea de reîncarnare, și parțial o tehnologie strict empirică, de instrucția pregătitoare de tip rațional și de disciplina preotului, cu toate că, în realitate, cele două interferează. Dacă am lua drept caracteristică a instrucției - ca o diferență care să definească clerul - dezvoltarea unui sistem de idei religioase și, ceea ce pentru noi este mai ales important, dezvoltarea unei «etici» sistematice specific religioase pe baza unei teorii închegate, fixate într-un fel oarecare și socotite drept «revelație», așa cum de pildă Islamul a delimitat religiile Căiții de păgânismul elementar, atunci din conceptul de cler ar fi excluși nu doar preoții shintoiști japonezi, ci și, de exemplu, putemicile hierocrații ale fenicienilor, făcându-se dintr-o funcție într-adevăr fundamentală, dar nu universală, a clerului, o notă a conceptului.

Diferitele posibilități de separare - care nu apar niciodată cu totul spontan - se vor justifica cel mai bine din perspectiva scopurilor noastre, dacă vom reține aici ca notă esențială angajarea unui cerc *de persoane delimitat* într-o *activitate cultualâ regulată,* legată de anumite norme, locuri și momente și raportată la anumite *uni-uni*. Nu există cler fără cult, chiar dacă există cult fără un cler separat: așa stau lucrurile în China unde organele de stat și capul familiei se îngrijesc de cultul zeilor recunoscuți oficial și al spiritelor strămoșilor, în cadrul tipului pur al «vrăjitorilor» există, ce-i drept, noviciat și instrucție, ca de pildă în comunitatea hameților indieni și în

altele asemănătoare din întreaga lume, care dețin parțial o foarte mare autoritate și ale căror sărbători magice ocupă un loc central în viața poporului, cărora însă le lipsește o activitate de cult continuă și pe care, tocmai de aceea, nu-i vom numi «preoți». Atât în cadrul cultului lipsit de preoți cât și la vrăjitorii care nu au un cult, lipsesc, de regulă, o raționalizare a reprezentărilor metafizice și o etică specific religioasă. Ambele, în consecință, doar un cler oficial de sine stătător, instruit în scopul de a se ocupa permanent de cult și de problemele orientării practice a sufletelor. De aceea etica s-a dezvoltat în modul de gândire clasic chinez, într-o cu totul altă direcție decât aceea a unei «religii» raționalizate metafizic. La fel și etica vechiului budism, lipsit de cult și de preoți. Iar raționalizarea vieții religioase, așa cum vom vedea mai târziu, s-a frânt sau s-a întrerupt cu totul pretutindeni unde clerul nu a ajuns să dezvolte o castă și o poziție politică proprie, precum în antichitatea mediteraneană. Ea a apucat căi cu totul specifice acolo unde o pătură originară de vrăjitori și cântăreți sacri au raționalizat magia, fără să dezvolte însă o organizare a funcțiilor preoțești propriu-zise, precum brahmanii din India. însă nu orice cler dezvoltă ceea ce este, în raport cu magia, principial nou: o metafizică rațională și o etică religioasă. Aceasta presupune, mai degrabă - chiar dacă nu fără excepții -, intervenția unor forțe extraclericale. Pe de-o parte, a unui purtător al «revelațiilor» metafizice sau etico-religioase: *a profetului.* Pe de altă parte, participarea adepților unui cult, care nu sunt ei înșiși preoți: a *«laicilor»,* înainte de a lua în discuție felul în care, prin acțiunea acestor factori din exteriorul clerului, s-au dezvoltat religiile după ce au depășit etapele magiei - care, pe întreg pământul, sunt foarte asemănătoare între ele - trebuie să stabilim anumite tendințe tipice de dezvoltare, puse în mișcare datorită prezenței celor care au avut interese clericale legate de un cult anumit.

3

Conceptul de Dumnezeu. Etica religioasă. Tabu

Divinități etice. Divinitățile care patronează dreptul - Forțele impersonale supradivine: ordinea ca creație divină - Semnificația sociologică a normelor tabu. Totemismul - Tabuizarea. Organizare comunitară și stereotiparea - Etica magică - Etica religioasă: conștiința păcatului, ideea de mântuire.

întrebarea cea mai simplă - dacă trebuie să încerci a influența un zeu anumit sau un demon prin constrângere sau rugăciune - este mai întâi pur și simplu o chestiune de reușită. Așa după cum vrăjitorul trebuie să-și confirme harisma, și zeul trebuie să-și *confirme* puterea. Dacă încercarea de influențare se dovedește constant inutilă, fie că zeul este neputincios, fie că mijloacele influențării sale adecvate sunt necunoscute, așa că se renunță la el. în China, și astăzi, sunt suficiente câteva succese eclatante pentru a procura reprezentării unei divinități renumele că are putere (Shen, Ling) și a mări astfel frecvența credincioșilor. împăratul, ca reprezentant al supușilor înaintea cerului acordă zeilor, în cazul confirmării, titluri și alte distincții. însă câteva decepții răsunătoare sunt, eventual, suficiente spre a goli de credincioși un templu pentru totdeauna. Accidentul istoric prin care credința profetică a lui Isaia - bătându-și joc de evidențe și având o tărie de stâncă - în faptul că Dumnezeul său nu va lăsa să cadă Israelul în mâna asirienilor dacă regele își va păstra credința, s-a realizat efectiv, a fost de atunci fundamentul statornic atât al poziției acestui zeu cât și al profeților săi. Nu altfel s-a întâmplat cu fetișul preanimist și cu harisma celui înzestrat magic. Vrăjitorul poate plăti, eventual, cu viața insuccesul său. Clerul are **față de** acesta avantajul de a putea plasa responsabilitatea nereușitei

asupra lui Dumnezeu. însă o dată cu prestigiul zeului său scade și prestigiul propriu. Doar dacă ei nu găsesc mijloace de a interpreta această nereușită atât de convingător, încât responsabilitatea să nu mai revină zeului, ci comportamentului celor care-l venerează. Și chiar și aceasta o permite reprezentarea «serviciului divin» față de cea a «constrângerii zeului». Credincioșii nu au venerat îndeajuns zeul, nu i-au potolit îndeajuns pofta de sânge sacrificial sau de sevă de *soma,* lăsându-l astfel probabil în urma altor zei. De aceea el nu-i mai aude. Dar, în funcție de împrejurări, chiar o venerație reînnoită poate să nu mai ajute: zeii dușmanilor rămân mai puternici. Atunci reputația sa a dispărut. Se trece de partea acestor zei mai puternici, dacă nu cumva mai există încă mijloace de a motiva comportamentul îndărătnic al zeului, astfel încât prestigiul său să nu fie diminuat, ba chiar să fie întărit. Uneori clerul a reușit să descopere astfel de mijloace. Cel mai eclatant au făcut-o preoții lui Jahve, a cărui relație cu poporul său era cu atât mai solidă (din motive pe care le vom explica mai încolo) cu cât acesta era prins în necazuri și mai mari. Dar pentru ca aceasta să se poată petrece, este nevoie mai întâi de dezvoltarea unei serii de noi atribute ale divinului.

Zeilor și demonilor antropomorfi le revine mai întâi doar o superioritate calitativă în raport cu oamenii. Pasiunile lor sunt nemăsurate ca acelea ale oamenilor puternici, după cum nemăsurată le este și setea de plăcere. Dar ei nu sunt nici atotștiutori, nici atotputernici - în ultimul caz n-ar putea exista mai multe zeități - și, atât în Babilon cât și la germani, nici veșnici în mod necesar: doar că ei știu, adeseori, să-și asigure durata existenței lor pline de strălucire prin alimente sau băuturi magice pe care le păstrează pentru sine, după cum și băutura miraculoasă a șamanului prelungește oamenilor viața. în rândul acestora puterile benefice oamenilor sunt separate calitativ de cele care le produc rău și, firește, cele dintâi, în calitate de «zei» buni și superiori spre care se îndreaptă rugăciunea, sunt opuse permanent «demonilor» inferiori, care, înzestrați fiind cu întregul rafinament ce poate fi imaginat în legătură cu perfidia, nu sunt invocați, ci exorcizați magic. Dar nu întotdeauna se realizează o separație pe această bază și cu atât mai rar în forma unei ase-

menea degradări a puterilor ostile la rangul de demoni. Gradul de venerație cultică de care se bucură zeii nu depinde de bunătatea lor, și nici măcar de importanța lor universală. Tocmai zeilor deosebit de importanți și de buni ai cerului le lipsește adesea orice cult, nu pentru că ei sunt «prea departe» de om, ci pentru că acțiunea lor este prea constantă și, datorită regularității ei, pare a fi asigurată chiar fără o intervenție specială. Dimpotrivă, forțe având un caracter diabolic destul de pregnant, precum zeul molimei Rudra, din India, nu sunt întotdeauna zeii mai slabi în raport cu cei «buni», ci pot fi înzestrați cu o putere extraordinară.

Alături de diferențierea calitativă, importantă de la caz la caz, dintre forțele bune și cele diabolice, survine însă în cadrul panteonului - și acest aspect ne interesează aici - dezvoltarea divinităților *etice*. Calificarea etică a divinității nu revine exclusiv monoteismului. Ea dobândește aici consecințe mult mai importante, însă, ca atare, ea este posibilă pe cele mai diferite trepte ale formării panteonului. Din rândul zeităților etice fac parte, firește extrem de des, zeul a cărei funcție specializată este *întemeierea justiției* și cel care stăpânește *oracolele*.

Arta «divinației» se dezvoltă la început direct din magia credinței în spirite. Spiritele, ca toate celelalte ființe, nu acționează absolut neregulat. Dacă se cunosc condițiile capacității lor de acțiune, atunci comportamentul lor poate fi recunoscut prin combinarea simptomelor - *omina* - care, potrivit experienței, indică dispoziția acestora. Construirea mormintelor, a locuințelor și a drumurilor, îndeplinirea activităților economice și politice trebuie să aibă loc în conformitate cu experiențele anterioare, la locul și momentul favorabile. Iar acolo unde o pătură socială, precum așa-numiții preoți taoiști din China, trăiește din exercitarea acestei arte divinatorii, concepția sa privind tehnica acesteia (Fung Shui, în China) poate dobândi un prestigiu imuabil. Orice raționalitate economică eșuează atunci datorită opoziției spiritelor: nu există nici o construcție de fabrică sau cale ferată, care să n-ajungă la fiecare pas în conflict cu ele. Abia capitalismul la apogeul dezvoltării sale a putut elimina această opoziție, însă chiar în războaiele ruso-japoneze se pare că armata japo-

neză a pierdut câteva ocazii favorabile datorită unei divinații nefavorabile - câtă vreme Pausanius a știut la Plateea să «stilizeze» cu îndemânare avantajul sau dezavantajul auspiciilor corespunzător nevoilor tacticii. Or, acolo unde puterea politică atrage de partea sa procedeul juridic transformând într-o sentință obligatorie hotărârile lipsite de importanță luate în cursul unei vrajbe tribale, sau, într-o metodă legitimă în cazul ofenselor religioase ori politice, vechea justiție a comunității amenințate bazată pe linșare, revelația (judecata) divină este, aproape întotdeauna, aceea care mijlocește adevărul. Acolo unde o comunitate de vrăjitori a știut să pună stăpânire pe oracolele și sentințele divinității cât și pe modul obținerii lor, poziția sa politică este adeseori una covârșitoare.

în deplin acord cu realitatea lucrurilor din viața obișnuită, protectorul *ordinii de drept* nu trebuie să fie în mod necesar și zeul cel mai puternic: nici Varuna în India, nici Maat în Egipt, și nici Lykos în Attika sau Dike ori Themis și nici chiar Apollo n-au fost așa ceva. Ei se disting doar prin calificarea lor etică conform sensului «adevărului» pe care trebuie totuși să-l vestească cumva oracolul sau sentința divină. însă nu pentru că este zeu protejează divinitatea «etică» ordinea de drept și bunele moravuri - divinitățile antropomorfe nu au la început prea mult de-a face cu «etica», în orice caz mai puțin decât oamenii -, ci doar pentru că a luat sub protecția sa această formă specială de *activitate*. Cerințele etice legate de zei cresc însă acum: 1. o dată cu puterea crescândă și deci cu cerințele tot mai mari în privința calității soluționării juridice prescrise în cadrul unor uniuni politice mari și pașnice; 2. o dată cu ponderea crescândă a concepției raționale (condiționate prin orientarea metereologică a economiei) cu privire la cursul natural al lumii ca un cosmos stabil ordonat și inteligibil; 3. o dată cu reglementarea progresivă a unor noi tipuri de relații interumane prin reguli convenționale și cu creșterea importanței dependenței reciproce a oamenilor de respectarea acestor reguli; dar mai ales: 4. o dată cu creșterea importanței sociale și economice a încrederii în cuvântul dat: cuvântul prietenului, al vasalului, al funcționarului, al partenerului de schimb, al datornicului sau al cui o fi - pe scurt, o dată cu creșterea

importanței legării etice a individului de un cosmos al «datoriilor» prin care poate fi anticipat comportamentul său. Chiar și zeii cărora li te adresezi spre a fi protejat trebuie să fie ei înșiși supuși unei ordini sau, așa cum fac regii puternici, să fi creat ei înșiși una la rândul lor și să fi făcut din ea conținut specific al voinței lor divine, în primul caz apare în spatele lor o forță impersonală superioară, care constrânge din interior și care măsoară valoarea faptelor lor, având însă la rândul ei caracteristici diferite. Forțele universale și impersonale de tip supradivin apar mai întâi ca forțe ale «destinului». Așa este «soarta» (Moira) grecilor, un fel de predestinare irațională, și mai cu seamă indiferentă etic, a liniilor fundamentale ale oricărui destin individual, elastică între anumite limite, dar a cărei încălcare flagrantă prin acțiuni contrare sorții, poate fi periculoasă (-07cep(xopov) chiar și pentru zeii cei mai importanți. Aceasta explică atunci, alături de alte lucruri, insuccesul atâtor rugăciuni. Astfel este articulată atitudinea interioară obișnuită a eroilor războinici, cărora le este cu totul străină credința raționalistă într-o «providență» al cărei interes se îndreaptă spre eticul pur, fiind în rest cu totul nepartinică, înțeleaptă și bună. Apare aici iarăși acea tensiune profundă pe care am numit-o în treacăt, între eroi și orice specie de raționalism religios sau chiar pur etic, cu care ne vom întâlni în permanență. Căci cu totul altfel arată puterea impersonală a păturilor birocratice sau a celor teocratice, de exemplu acea a birocrației chinezești sau a brahmanilor indieni. Ea este o forță providențială a ordinii armonioase și raționale a lumii, având fie o caracteristică cosmică, fie una mai mult etico-socială, de regulă însă integrându-le pe amândouă. Ordinea supradivină a confucianiștilor precum și cea a taoiștilor au un caracter cosmic, însă deopotrivă și unul specific etico-rațional, ambele forțe providențiale impersonale care garantează regularitatea și ordinea fericită a cursului lumii: perspectiva unei birocrații raționaliste. Și mai pregnant etic este caracterul *Ritei* indiene, a forței impersonale ce stăpânește ordinea fixă a ceremonialului religios, cosmosul și faptele oamenilor în general: perspectiva clerului vedic care practică o artă în esență empirică, mai degrabă de constrângere a divinității decât de venerare a ei. Ori solitudinea

supradivină, apărută mai târziu în concepția indiană, a Ființei care singură ea nu este supusă transformării lipsite de sens și caracterului trecător al întregii lumi fenomenale: perspectiva unei speculații intelectuale indiferente față de dinamica acestei lumi. Acolo unde ordinea naturii și a relațiilor sociale identificate de regulă cu aceasta, mai ales a justiției, nu este privită ca fiind superioară zeilor, ci ca o creație a acestora - ne vom întreba mai târziu în ce condiții apare această idee -, se presupune ca fiind de la sine înțeles că zeul va asigura această ordine creată de el, împotriva oricărei violări. Dezvoltarea ideatică deplină a acestui postulat are consecințe adânci pentru activitatea religioasă și pentru atitudinea generală a omului în raport cu divinitatea. Ea oferă prilejul dezvoltării unei etici religioase și a unei deosebiri între cerința divină față de oameni și acele cerințe ale unei «naturi» adeseori insuficiente. Alături de cele două modalități originare de influențare a forțelor transcendente - supunerea lor magică scopurilor umane sau câștigarea lor prin aceea că te faci plăcut lor nu prin exersarea unor virtuți etice oarecare, ci prin satisfacerea dorințelor lor egoiste - apare acum respectarea legii religioase ca mijloc specific de a cuceri bunăvoința zeului.

Firește, nu cu această concepție începe o etică religioasă. Dimpotrivă, există una de acest fel, și-anume extrem de eficace, tocmai sub forma unor norme de comportament motivate strict magic, a căror încălcare este socotită o monstruozitate religioasă. în cadrul credinței mai evoluate în spirite, orice proces vital specific, dar mai ales cel care nu survine cotidian, este produs prin pătrunderea unui spirit specific în om: în cazul bolii, ca și la naștere, pubertate, menstruație. Acest spirit poate fi socotit «sacru» sau «impur» - ele fiind interșanjabile și adeseori determinate de întâmplare, dar din perspectiva efectului practic aceasta este cu totul egal. Căci, oricum, trebuie evitat ca spiritul să fie întărâtat provocând astfel fie intrarea sa în cel care, nefiind inițiat, l-a mâniat, fie afectarea magică a acestuia sau altcuiva posedat de către el. Astfel respectivul este evitat fizic și social, trebuind el însuși să evite atingerea altora, ba chiar în anumite împrejurări atingerea propriei persoane; din acest motiv, uneori - precum șefii harismatici polinezieni - el trebuie să fie hră-

nit cu precauție, pentru a nu infecta magic propria hrană. Dacă există deja un asemenea mod de reprezentare, atunci se poate ca obiecte sau persoane să devină «tabu» pentru altele datorită manipulărilor celor care posedă harisma magică: atingerea lor ar avea ca efect vraja rea. Această forță harismatică de tabuizare a fost practicată de multe ori cu totul rațional și sistematic, cel mai mult în regiunea indoneziana și în Marea Sudului. Numeroase interese economice și sociale - protecția pădurii și a vânatului (așa cum se-ntâmpla cu pădurile declarate sacre de către rege la începutul Evului Mediu), asigurarea proviziilor tot mai reduse în perioade de scumpete împotriva consumurilor neeconomice, crearea unei protecții a proprietății, mai ales pentru proprietatea separată, având o valoare privilegiată, a clerului și a nobilimii, asigurarea prăzii de război comune împotriva jafului individual (bunăoară prin intermediul lui Josua în cazul Achan-ului), separația sexuală și personală a stărilor sociale în interesul păstrării purității de sânge sau a menținerii prestigiului de castă - stau toate sub garanția tabu-ului. în iraționalitatea aproape incredibilă a normelor, adesea o povară chiar pentru cel privilegiat prin tabu, acest prim caz (care este și cel mai general) al unei aserviri directe a religiei față de interese extrareligioase vădește deopotrivă legiferarea extrem de arbitrară a domeniului religios. Raționalizarea tabu-ului conduce, eventual, la un sistem de norme, conform cărora anumite acțiuni sunt socotite o dată pentru totdeauna monstruozități religioase, pentru care trebuie să apară o ispășire oarecare, după împrejurări chiar uciderea celui care le-a comis, pentru ca vraja rea să nu afecteze pe toți membri comunității, constituindu-se astfel un sistem al eticii garantat prin tabu: interdicții alimentare, interzicerea muncii în «zilele nefaste» aflate sub semnul tabu-ului (așa cum a fost la început Sabath-ul) sau interzicerea căsătoriei în cadrul anumitor cercuri de persoane, în special între rude. Firește, întotdeauna astfel încât ceea ce - fie din motive raționale, fie din motive iraționale: experiențe legate de boli și alte vrăji rele - a devenit obișnuit să fie ridicat la rangul de «sacru». într-un fel care, pe cât se **pare, nu** poate fi suficient lămurit, norme de tip tabu s-au asociat în **cazul unor** grupuri sociale cu semnificația anumitor spirite ce rezi-

dă într-un obiect individual, mai ales în animale. Faptul că încarnările spiritelor în animale socotite astfel sacre pot deveni centre de cult ale unor uniuni politice locale este cel mai pregnant ilustrat prin exemplul Egiptului. Ele și alte obiecte sau artefacte pot deveni deopotrivă centre ale altor uniuni sociale, constituite uneori mai mult spontan, alteori mai mult artificial. Din rândul instituțiilor sociale cele mai răspândite care s-au dezvoltat pornind de aici, face parte așa numitul *totemism:* o relație specifică dintre un obiect, de obicei un obiect natural, în forma sa cea mai pură - un animal - și un grup anumit de oameni, pentru care el are valoarea unui simbol al înfrățirii, însemnând originar posedarea colectivă de către «spiritul» animalului, atinsă prin consumarea în comun de membrii colectivității a acestuia. Importanța conținutului fraternizării oscilează aidoma conținutului relației dintre membri clanului și obiectul-totem. în cazul unui tip pe deplin dezvoltat, cele dintâi conțin toate obligațiile rezultate din fraternizare ale unei comunități exogame, iar ultimile interdicția de a ucide și de a consuma animalul în afara ospețelor de cult ale comunității, precum și, eventual - de regulă, pe baza credinței ce apare adeseori (nefiind însă universală) de a avea ca strămoș comun animalul-totem - și alte datorii cultuale. In privința dezvoltării acestor înfrățiri totemice răspândite pe-ntreg pământul domnește încă o vie polemică. Pentru noi este suficient faptul că totemul, conform funcției sale, este corespondentul animist al zeilor la acele comunități de cult, care, așa cum am menționat mai devreme, se asociază cu cele mai diferite tipuri de uniuni sociale, întrucât gândirea non-«obiectivă» nu s-a putut lipsi de o «uniune bazată pe scopuri», pur artificială și materială, specifică înfrățirii personale garantate religios. De aceea, mai ales reglementarea vieții sexuale, în slujba căreia s-a pus comunitatea, a atras pretutindeni o garanție religioasă de tip tabu, așa cum o ofereau cel mai bine reprezentările totemismului. însă totemul nu se limitează doar la scopurile sexual-politice ori, în general, la «comunitatea» respectivă și nu s-a dezvoltat la început în mod necesar pe acest teren, ci este un mijloc extrem de răspândit de a conferi înfrățirilor o garanție religioasă. Credința în valabilitatea universa-

lă originară, și mai ales încercarea de a deduce aproape toate comunitățile sociale și întreaga religie din fenomenul totemismului, a fost abandonată astăzi aproape cu totul ca o exagerare notorie. Aceste motive au jucat un rol adeseori foarte important doar pentru diviziunea muncii între sexe, protejată și determinată de magie, pentru specializarea profesională și astfel pentru dezvoltarea și reglementarea schimbului ca fenomen *intern* (în opoziție cu comerțul extern).

Tabuizările, în special interdicțiile de consum condiționate magic, ne indică o nouă origine a semnificației atât de importante a instituției banchetului ritual. Una dintre acestea a fost, așa cum am văzut, comunitatea familiei. Cea de-a doua este limitarea banchetului ritual, determinată de reprezentările despre impuritate fundamentate prin tabu, la semeni cu aceeași calificare magică. Cele două origini ale banchetului ritual pot ajunge în concurență și conflict. Acolo unde, de pildă, femeia este privită ca aparținând unui alt grup decât bărbatul, adesea ea nu poate sta la masă împreună cu acesta, ba, uneori, nici măcar să-l vadă mâncând. Tot astfel regele supus unui tabu sau grupuri (caste) privilegiate care stau sub semnul unui tabu, ori comunități religioase nu pot împărți masa cu alții, după cum castele cu privilegii mai importante nu au voie să se expună în timpul ospețelor rituale, sau, după caz, chiar în timpul mesei zilnice, privirii celor care nefăcând parte din comunitatea respectivă sunt considerați «impuri». Pe de altă parte, din acest motiv, realizarea comunității banchetului ritual este foarte adesea unul dintre mijloacele de a stabili înfrățiri religioase și după împrejurări, și înfrățiri etnice sau politice. Prima cotitură importantă în dezvoltarea creștinismului a fost banchetul ritual realizat în Antiohia între Petru și prozeliții necircumcișii, la care revine Pavel mereu în polemica sa împotriva lui Petru. Pe de altă parte, piedicile în calea comerțului și a dezvoltării comunității de piață sunt extrem de mari, ca și a altor organizări sociale comunitare create pe baza unor norme de tip tabu. Impuritatea absolută a celui aflat în afara propriei comunități, așa **cum** o întâlnim la șiiți în cadrul Islamului, a determinat pentru adepții săi, pînă în epoca modernă (când s-a încercat remedierea acestei

situații prin ficțiuni de tot felul), piedici comerciale elementare. Prescripțiile de tabu ale castelor indiene au împiedicat mult mai puternic comerțul dintre persoane, decât a făcut-o sistemul chinezesc Fung Shui bazat pe credința în spirite, punând piedici obiective în calea schimbului de bunuri. Desigur, limitele puterii elementului religios se vădesc în raport cu nevoile elementare cotidiene și-n acest domeniu: «Mâna unui meseriaș este (conform tabu-ului de castă indian) întotdeauna curată», la fel minele și ergasteriile sau ceea ce se află expus în magazin spre vânzare, ori hrana pe care un student cerșetor (ascet discipol al brahmanilor) o atinge cu mâna. Doar tabuul sexual de castă este încălcat foarte des în favoarea intereselor poligame ale proprietarilor: fetele din castele inferioare erau îngăduite, într-o măsură limitată, ca țiitoare. Ca și Fung Shui în China, tabu-ul de castă din India s-a transformat încet dar sigur într-o iluzie, prin simplul fapt al comerțului feroviar. Prescripțiile castelor legate de tabu n-ar fi făcut, din punct de vedere formal, imposibil capitalismul. însă este de la sine înțeles că raționalismul economic nu s-a putut înrădăcina acolo unde prescripțiile legate de tabu au dobândit deja o asemenea putere. Pentru aceasta, piedicile interne în calea asocierii potrivit diviziunii muncii, în ciuda tuturor facilităților create, a muncitorilor de profesii diferite - adică din caste diferite - într-o activitate comună au fost totuși mult prea puternice. Ordinea de castă acționează, chiar dacă nu potrivit unor prescripții pozitive, totuși conform «spiritului» și presupozițiilor ei, în direcția unei continue și tot mai accentuate *specializări* a muncii meșteșugărești. Iar efectul specific al demnității religioase a castei asupra «spiritului» în care se realizează activitatea economică este cu totul opus raționalismului. Ordinea de castă ridică activitățile individuale din cadrul diviziunii muncii, în măsura în care ele sunt caracteristici specifice ale castelor, la demnitatea unei «vocații» conferită religios, și astfel sacralizată. Orice castă din India, chiar cea mai disprețuită, vede în activitatea sa - și acest lucru este valabil chiar pentru meseria de hoț - o împlinire a vieții întemeiată de modelul unor zei specifici, sau de o voință divină specifică, și conferită ei în mod special, oferindu-i sentimentul demnității proprii

prin realizarea tehnic exactă a «sarcinilor profesionale». însă această «etică profesională» este, cel puțin pentru meseria în cauză, într-un anumit sens «tradiționalistă», iar nu rațională. Ea își găsește împlinirea și confirmarea în domeniul producției profesiei respective, prin absoluta perfecțiune calitativă a *produsului*. Ei îi este străină ideea raționalizării *modului* de realizare, ce susține întreaga tehnică modernă rațională ori sistematizarea activității în scopul unei economii raționale bazate pe câștig, ce stă la baza capitalismului modern. Consfințirea etică a acestui raționalism economic, a «întreprinzătorului», aparține eticii protestantismului ascetic. Etica de castă transfigurează «spiritul» meșteșugarului, mândria legată nu de *câștigul* economic exprimat în bani sau de minunea confirmată prin întrebuințarea rațională a muncii proprie tehnicii raționale, ci de îndemânarea personală, virtuoază a producătorului (expresie a excelenței castei), îndemânare ce se exprimă prin frumusețea și calitatea produsului, în fine, cu totul hotărâtor pentru influența ordinii de castă în India mai ales, a fost asocierea ei cu credința în migrarea sufletelor, în sensul că îmbunătățirea șanselor de reîntrupare este posibilă *doar* prin confirmarea de sine *în cadrul* unei activități profesionale prescrise propriei caste. Orice părăsire a propriei caste, mai ales orice încercare de a pătrunde în sfera de activitate a altor caste superioare, atrage vraja rea și șansa unei reîncarnări nefavorabile. Aceasta explică de ce, potrivit unor dese observații, în India, *tocmai* membrii castelor celor mai de jos - cărora ideea îmbunătățirii șanselor de reîncarnare le este cea mai dragă - erau cei mai devotați castelor proprii și datoriilor aferente, și (în ansamblu) nu s-au gândit niciodată să răstoarne ordinea de castă, de exemplu prin «revoluții sociale» sau prin «reforme». Imperativul biblic, susținut cu tărie și de către Luther - *«rămâi* la profesia ta!» -, a fost ridicat aici la rangul unei datorii religioase cardinale și sancționat prin grele urmări religioase.

Acolo unde credința în spirite se raționalizează în forma credinței în zei, unde prin urmare spiritele nu mai sunt constrânse magic, ci zeii vor să fie venerați prin cult și să li se adreseze rugăciuni, etica magică a credinței în spirite se transformă în reprezentarea potrivit

căreia cel care încalcă normele impuse prin voința divină trezește repulsia zeului care protejează acele rânduieli. Astfel devine posibilă credința că nu lipsa puterii propriului zeu face ca dușmanii să învingă sau ca vreo altă nenorocire să se abată asupra poporului, ci mânia acestui zeu îndreptată împotriva credincioșilor săi, mânie iscată datorită încălcărilor rânduielilor etice protejate de către el, și deci că răspunzătoare sunt propriile păcate, zeul dorind ca printr-o hotărâre nefavorabilă să pedepsească și să educe poporul său favorit. Profeții știu să descopere întotdeauna noi nelegiuri ale lui Israel, înfăptuite de actuala generație sau de precursori, la care divinitatea reacționează prin mânia sa nepotolită, făcând ca poporul său să fie supus de altele, care nici măcar nu-l recunosc. Această idee, răspândită pretutindeni sub cele mai diferite aspecte acolo unde concepția despre divinitate dobândește caracteristici universaliste, modelează, pornind de la prescripțiile magice care operează exclusiv cu reprezentarea unei vrăji malefice, «etica religioasă»: încălcarea voinței divine devine acum un «păcat» etic, care împovărează «conștiința», cu totul independent de urmările nemijlocite. Nenorocirile care-l ajung pe individ sunt încercări trimise de Dumnezeu și urmări ale păcatului, de care individul speră să fie eliberat, să-și găsească «mântuirea», printr-un comportament plăcut Domnului, adică prin «evlavie». Ideea plină de consecințe a «mântuirii» apare, chiar în Vechiul Testament, aproape doar în acest sens religios elementar al eliberării de niște rele absolut concrete. Iar etica religioasă are în comun cu cea magică, la început, și cealaltă caracteristică - anume că «păcatul» se constituie prin încălcarea unor porunci și interdicții extrem de eterogene, care au apărut din cele mai variate motive și ocazii și pe care noi, conform sensibilității noastre, nu le putem clasifica în «importante» și «neimportante». Or, e posibil să intervenină o sistematizare a acestor concepții etice care merge de la dorința rațională de a-ți asigura prin fapte plăcute divinității condiții exterioare de viață favorabile pînă la conceperea păcatului ca o putere unitară potrivnică divinității sub stăpânirea căreia cade omul, a «binelui» ca o aptitudine de a dobândi sfințenia și o activitate ce decurge unitar din aceasta, iar a speranței de mântuire ca o

năzuință irațională de a putea fi «bun», ca atare sau totuși în primul rând pentru simpla conștiință de a fi astfel, care te face fericit. O gradare neîntreruptă a celor mai variate concepții, suprapuse mereu unor reprezentări pur magice, conduce la aceste extrem de rar întâlnite sublimări ale evlaviei, și care sînt atinse doar intermitent de religiozitatea cotidiană în puritatea lor deplină, evlavie ce este un fundament permanent și un motiv constant al unui *mod de viață* specific. Tot domeniului reprezentărilor magice îi aparține și acea concepție cu privire la «păcat» și «evlavie» ca forțe unitare, ce vede în ambele un fel de substanțe materiale cuprinzând șinele celui care acționează «bine» sau «rău», asemănător unei otrăvi sau unui ser tămăduitor cu efect contrar sau în genul unei temperaturi corporale, așa cum apare aceasta în India: *tapas,* puterea sfântului (dobândită prin asceză), pe care o are un om în corpul său, desemnează la origine acea «febră» pe care o produce în sine pasărea în perioada clocitului, creatorul lumii prin creația lumii, magicianul în timpul isteriei sacre produse prin mortificare și care conduce la capacități supranaturale. De la reprezentările potrivit cărora cel care acționează bine a preluat un «suflet» deosebit de proveniență divină și până la formele de «posesie» interioară a divinului, discutate mai târziu, este un drum lung. Și tot așa, de la concepția cu privire la «păcat» ca o otravă prezentă în trupul răufăcătorului ce poate fi eliminată prin mijloace magice, trecând prin reprezentarea unui demon rău, de care el este posedat, până la puterea satanică a «răului radical» cu care el luptă și căruia riscă să-i cadă pradă.

Nu orice etică religioasă a parcurs drumul până la aceste concepții. Etica confucianismului nu cunoaște răul radical și, în genere, nici o putere unitară a «păcatului» opusă divinității. Cea a grecilor și a romanilor din Antichitate se află în aceeași situație. în ambele cazuri a lipsit, alături de un cler organizat și autonom, acel fenomen istoric care produce, chiar dacă nu întotdeauna necondiționat, dar în orice caz de regulă, centralizarea eticii din perspectiva mântuirii religioase: *profeția*. în India profeția nu a lipsit, însă - așa cum vom explica în continuare - ea a avut un caracter specific și, ca urmare, și etica mântuirii extrem de sublimată în ace-

le părți. Profeția și clerul sunt cei doi purtători ai sistematizării și raționalizării eticii religioase. Pe de altă parte, intervine aici un al treilea factor care determină evoluția, respectiv influența acelora asupra cărora caută să acționeze etic profeții și preoții: «laicul». Trebuie să explicăm mai întâi pe scurt și cu totul general felul în care acești trei factori acționează și interacționează.

4

«Profetul»

«Profetul» în opoziție cu preotul și cu vrăjitorul - Profet și legiuitor - Profet și învățător - Mistagog și Profet - Profeție etică și profeție exemplară - Caracterul revelației profetice.

Ce este din punct de vedere sociologic un profet? Lăsăm de o parte discuția generală despre chestiunea «mântuitorului», pe care a semnalat-o Breysig. Nu orice zeu antropomorf este un agent îndumnezeit al mântuirii exterioare și interioare, după cum nici orice agent de acest fel nu a devenit un zeu sau cel puțin un mântuitor, oricât de larg a fost răspândit acest fenomen.

Vom înțelege aici prin noțiunea de «profet» un purtător exclusiv *personal* al harismei, care, în virtutea misiunii sale, propovăduiește o *concepție* religioasă sau o poruncă divină. Nu vom întreprinde o distincție fundamentală în ceea ce privește faptul dacă profetul vestește din nou o veche revelație (ce poate fi într-adevăr veche sau doar socotită ca atare) sau dacă pretinde a aduce revelații cu totul noi, deci dacă el apare ca «înnoitor al religiei» sau ca «întemeietor al unei religii». Cele două se pot întrepătrunde, mai ales că intenția profetului însuși nu este decisivă în ceea ce privește faptul dacă prin vestirea?! lui ia naștere o nouă *comunitate;* un prilej pentru așa ceva îl pot constitui și concepțiile reformatorilor care nu sunt profeți. Și nici chestiunea dacă aderarea apare mai ales în legătură cu o persoană, ca în cazul lui Zarathustra, Isus, Mohamed, sau cu o doctrină - precum la Buddha și la profeția israelită - nu ne va interesa în acest context. Decisivă este pentru noi vocația «personală». Aceasta îl deosebește de preot. în primul rând, și mai ales, întrucât **cel** din urmă pretinde autoritatea în slujba unei tradiții sfinte, în **timp** ce profetul, dimpotrivă, a unei revelații personale sau în virtu-

tea harismei sale. Nu este întâmplător faptul că, cu foarte puține excepții, nici un profet nu provine din cler. Cei care propagă în India ideea mântuirii nu sunt de obicei brahmani, după cum nici israeliții nu sunt preoți, și doar Zarathustra s-ar putea să provină din aristocrația clericală. în opoziție cu profetul, preotul dăruiește bunurile spirituale în virtutea funcției sale. Desigur, funcția de preot poate fi asociată și cu o harismă personală. Dar și atunci preotul, ca membru al unei activități socializate consacrate mântuirii, este legitimat prin funcția sa, în timp ce profetul, ca și vrăjitorul harismatic, acționează exclusiv pe baza însușirilor personale. El se deosebește de vrăjitor prin aceea că vestește revelații cu un conținut precis, iar conținutul misiunii sale constă nu în magie, ci într-o concepție sau o poruncă (divină, pe care el o vestește). Din punct de vedere exterior nu există o demarcație. Adeseori vrăjitorul este cel care se ocupă cu divinația, uneori având doar acest rol. Revelația funcționează continuu în acest stadiu, ca oracol sau ca insuflare a unui vis. La început, aproape nicăieri nu are loc vreo nouă reglementare în domeniul relațiilor din cadrul comunității fără ca vrăjitorul să fie întrebat în prealabil. în anumite părți ale Australiei și astăzi doar revelațiile primite de vrăjitori în vis sunt supuse spre adoptare adunărilor căpeteniilor de trib, și cu siguranță că «secularizarea» a dus acolo, în multe privințe, la dispariția acestui fenomen. Iar în continuare: fără nici o certificare harismatică (ceea ce înseamnă de obicei o certificare magică), un profet și-a putut dobîndi autoritatea doar prin niște împrejurări speciale. Cel puțin agenții unor «noi» concepții au avut nevoie aproape întotdeauna de certificări. Nu trebuie uitat nici o clipă faptul că Isus și-a sprjinit propria legitimare și pretenția că el și numai el îl cunoaște pe Tatăl și că doar credința în el este calea spre Dumnezeu *în întregime* pe harisma magică, pe care el o simțise înlăuntrul său, și că această conștiință a puterii, mai mult ca orice altceva, a fost neîndoielnic ceea ce l-a făcut să apuce calea profeției, în creștinismul epocii apostolice și postapostolice profeții misionari erau un fenomen obișnuit, și întotdeauna li s-a cerut dovada posesiei darurilor specifice ale spiritului, a anumitor capacități magice sau extatice. Foarte des divinația ca și terapeutica și consilie-

rea magică se exercită «profesional». Așa stau lucrurile cu «profeții» *(nabi, nebîm)* nenumărați menționați în Vechiul Testament, mai ales în Cronici și în cărțile profetice. însă tocmai de ei se deosebește profetul, așa cum îl avem aici în vedere, pur economic: anume prin *lipsa oricărei recompense* pentru profeția sa. Amos se opune mânios să fie numit un «nabi». Și aceeași diferență există și față de preoți. Profetul tipic propagă «ideea» pentru ea însăși, nu pentru o răsplată oarecare - cel puțin nu pentru una ce poate fi recunoscută și care să aibă loc într-o formă reglementată. Caracterul gratuit al propagandei profetice - de exemplu principiul respectat explicit după care apostolul, profet și învățător al vechiului creștinism, nu face o meserie din ceea ce vestește, ci recurge doar, pentru o scurtă vreme, la ospitalitatea credincioșilor săi, trebuind să trăiască fie din munca mîinilor sale, fie (precum budistul) din ce primește, fără însă a ruga efectiv pe nimeni - este afirmat în repetate rînduri în epistolele lui Pavel (și, în cealaltă formulare, în regula călugărului budist) cît se poate de energic («cine nu muncește, să nu mănânce» este imperativul *misionarilor)* și este, firește, unul din secretele de bază ale succesului propagandei profeției însăși.

Epoca vechii profeții israelite, de pildă cea a lui Elia, a fost, în întreaga Asie Mică cât și în Elada, epoca unei puternice propagande profetice. Poate că profeția, sub toate formele sale, începe, mai cu seamă în Asia Mică, în legătură cu noua constituire a marilor imperii mondiale din Asia și, după o întrerupere mai îndelungată, cu creșterea iarăși a intensității comerțului internațional. Grecia a fost atunci expusă invaziei cultului tracic al lui Dionysos, precum și profețiilor de tot felul. Alături de reformele sociale semi-profetice, în prescripțiile magice și ale preoților homerici apar mișcări pur religioase. Cultele emoționale ca și profeția de tip emoțional bazată pe «vorbirea extatică» și pe prețuirea extazurilor induse prin mijloace artificiale au întrerupt dezvoltarea raționalismului cu tendințe teologice (Hesiod) și a începuturilor speculațiilor cosmogonice și filosofice, a doctrinelor filosofice secrete și a religiilor mântuirii, mergând **paralel** cu colonizarea transmaritimă și mai ales cu constituirea polisului și cu transformarea sa datorată armatei de cetățeni. Nu vom

descrie aici aceste procese (pe care Rhode le-a analizat strălucit) ale secolelor VIII și VII, care se-ntind parțial până în secolele VI și chiar V, care temporal corespundeau atât profeției iudaice cât și celei persane sau indiene, probabil chiar realizărilor preconfucianiste ale eticii chineze care nouă nu ne mai sunt cunoscute. Atât în ce privește atributele economice - caracter profesional sau nu -, cât și după ceea ce pretinde existența unei «învățături», acești profeți ai Eladei sunt extrem de deosebiți între ei. Și grecul (Socrate) făcea distincție între învățătura ca meserie și propaganda gratuită a ideilor. Și tot în Elada, singura formă adevărată de religiozitate *comunitară,* cea orfică și reprezentarea ei cu privire la mântuire, se deosebea clar, datorită prezenței unei teorii efective despre mântuire, de orice fel de profeție și tehnică de eliberare, mai cu seamă de cele ale misteriilor. Trebuie să separăm aici tipurile de profeție de acelea ale altor eliberatori religioși sau de alt fel.

Chiar și în epoca istorică demarcația dintre «profet» și «legiuitor» este vagă, atunci când prin cel din urmă se are în vedere o personalitate care într-o anumită situație este însărcinată să ordoneze în mod sistematic dreptul sau să-l constituie într-o nouă formă, așa cum au fost mai cu seamă aisymneții greci (Solon, Charondas etc). Nu există nici un caz în care un asemenea legiuitor sau opera sa să nu fi dobândit cel puțin încuviințarea ulterioară din partea divinității. Un «legiuitor»este altceva decât italianul *podestă,* care era chemat din exterior, nu pentru a crea o nouă ordine socială, ci pentru a avea un judecător imparțial, exterior oricărei coterii, deci în cazul unei dispute dintre grupuri ale *aceluiași* strat social. Legiuitori sunt chemați, dimpotrivă, să-și exercite funcția, chiar dacă nu întodeauna, totuși de regulă, atunci când există tensiuni *sociale.* Extrem de des, atunci când a apărut imboldul tipic, pretutindeni cel mai timpuriu, către o «politică socială» planificată: diferențierea economică a războinicilor datorită nou apărutei averi bănești a unora și a înrobirii ca urmare a datoriilor neachitate a celorlalți și, eventual, alături de acestea, aspirațiile politice necompensate ale straturilor îmbogățite prin câștigul economic față de vechea nobilime războinică. Aisymnetul trebuie să realizeze echilibrul dintre grupurile

sociale și să creeze un nou drept «sacru» valabil o dată pentru totdeauna, pe care să-l înfățișeze ca fiind de natură divină. Este foarte probabil ca Moise să fi fost o figură istorică. Dacă așa stau lucrurile, atunci el, potrivit funcției sale, face parte din rândul aisymneților. Căci prescripțiile celui mai vechi sistem juridic sacru israelit presupun economia bazată pe bani și astfel conflicte de interese, fie deja apărute, fie ce amenință să apară, între membrii confederației. Echilibrul sau prevenirea acestor opoziții (de pildă *Seisachthia* anului de iertare) și organizarea confederației israelite cu ajutorul unui zeu național unitar sunt opera sa, care, potrivit caracterului ei, se află aproximativ la mijloc între cea a lui Mahomed și cea a Aisymneților Antichității. De această lege, ca și de echilibrul dintre stările sociale în atâtea alte cazuri (mai ales la Roma și Atena), se leagă ulterior perioada de expansiune a poporului nou unit spre exterior. Iar în Israel, după Moise, n-a mai fost «nici un profet asemeni lui», adică nici un aisymnet. Deci nu numai că nu toți profeții sunt aisymneți în sensul de mai sus, ci, de obicei, așa-numita profeție nu face parte de aici. Desigur, și profeții lui Israel de mai târziu apar ca având un interes «socio-politic». «Nenorocirea» răsună peste cei care îi oprimă pe săraci și-i fac sclavi, care strâng ogor după ogor, care scapă de lege cu ajutorul darurilor - acestea sunt în întregime formele tipice de exprimare a oricărei diferențieri de clasă din Antichitate, accentuate, ca pretutindeni, datorită apariției între timp a organizației polisului Ierusalim. Această trăsătură nu trebuie pierdută din vedere în ce privește imaginea celor mai mulți profeți israeliți. Cu atât mai puțin cu cât, de pildă, profeției indiene îi lipsește orice trăsătură de acest tip, deși condițiile din India în timpul lui Budha au fost socotite ca fiind destul de asemănătoare acelora ale veacului al VI-lea elin. Diferența provine din alte motive religioase, care urmează să fie discutate. Pentru profeția israelită aceste argumentări social-politice sunt - fapt care nici el nu trebuie trecut cu vederea - doar mijloace în vederea unui scop. Ei sunt interesați mai ales de politica externă, ca scenă pe care se manifestă zeul lor. Nedreptatea, atât de opusă spiritului Legii mozaice, chiar și nedreptatea socială, este **privită** doar ca **un** motiv, și anume ca unul dintre motivele care iscă

mânia lui Dumnezeu, iar nu ca bază a unui program de reformă socială. în mod caracteristic, singurul teoretician al reformei sociale, Ezechil, este un teoretician din rândul clerului care abia dacă mai poate fi numit profet. Pe de altă parte, Isus pur și simplu nu este interesat de o reformă socială ca atare. Zarathustra împărtășește ura poporului său format din crescători de vite împotriva nomazilor jefuitori, însă interesul său religios esențial este legat de lupta împotriva cultului magic al extazului și de credința în propria sa misiune divină, ale cărei consecințe sunt pur și simplu laturile economice ale profeției sale. Aceasta e valabil cu atât mai mult pentru Mahomed a cărui politică socială, dusă până la consecințele sale, de către Omar, se sprijină aproape cu totul pe interesul pentru unitatea internă a credincioșilor în lupta purtată în exterior, cu scopul de a întreține un număr cât mai mare de războinici ai lui Dumnezeu.

Profeților le este specific faptul că nu-și preiau misiunea pe baza unei însărcinări umane, ci o uzurpează. Așa procedează firește și «tiranii» polisului grec, care din punct de vedere funcțional se află foarte aproape de aisymneții cu un statut legal și care au avut și ei o politică religioasă specifică - adesea, de pildă, promovarea cultului emoțional al lui Dionysos, care, era popular în rândul maselor, nu al aristocrației. însă profeții își revendică puterea în numele unei revelații divine și, conform centrului de greutate, în scopuri religioase, iar propaganda religioasă tipică pentru ei este orientată în direcție cu totul opusă față de politica religioasă tipică a tiranilor greci: în lupta *împotriva* cultelor bazate pe extaz. Religia lui Mahomed, de la început orientată politic, și poziția lui în Medina, aflată undeva la mijloc între cea a unui *podestâ* italian și poziția lui Calvin la Geneva, provin cu toate acestea dintr-o misiune în primul rând pur profetică: el, negustorul, a fost la început un conducător de întruniri pietiste secrete de orășeni la Mecca, pînă când, cu timpul, și-a dat seama că organizarea interesului pentru pradă al grupărilor de războinici reprezintă fundamentul exterior obiectiv al misiunii sale.

Pe de altă parte, profetul se leagă prin diferite trepte intermediare de *învățătorul* care transmite adevăruri de natură etică, în special etico-socială, care, plin de înțelesuri noi, sau reînnoite, ale unei

vechi înțelepciuni, strînge discipolii în jurul său, sfătuindu-i pe particulari în probleme private și pe conducători în treburile politice, căutând eventual să determine crearea unei noi ordini etice. Poziția față de discipola învățătorului de înțelepciune religioasă sau filosofică este reglementată, mai ales în dreptul sacru asiatic, extrem de precis și de autoritar și face parte pretutindeni din raporturile de pietate cele mai bine fixate din câte există. Concepția magică, precum cea eroică, este de regulă ordonată, în sensul că novicele este trimis unui maestru priceput, căruia îi este de-acum atașat printr-o pietate personală și care îi supraveghează formarea sau poate să-l caute el însuși - aproximativ ca și «bobocul» pe mentorul său în vechile asociații studențești germane. întreaga poezie elină a iubirii față de băieți provine din această relație de pietate, iar la budiști și la confucianiști, precum și în orice educație monahală se procedează de obicei în chip asemănător. Acest tip este reprezentat cel mai consecvent prin poziția «guru»-ului din dreptul sacral indian, a maestrului brahman ale cărui învățătură și model de viață trebuie să fie însușite necondiționat, de-a lungul unor ani întregi, de cel care aparține nobilimii. El are o putere suverană iar raportul de obediență, ce corespunde aproximativ poziției unui *famus* al magistrului occidental, este pus înaintea pietății familiale, tot așa cum poziția unui brahman de curte *{Purohită)* este astfel reglementată oficial încât poziția sa politică este mult superioară celor mai influenți duhovnici din Occident. Doar că un guru este un învățător care transmite o cunoaștere dobândită, nu doar relevată, și nu învață lumea în virtutea unei autorități proprii, ci printr-o însărcinare. Nici cel care transmite o etică filosofică, nici reformatorul social nu sunt încă profeți în sensul avut de noi în vedere, oricât de aproape s-ar afla de aceștia. Chiar cei mai vechi înțelepți ai grecilor învăluiți de legendă, Empedocle și alții asemănători lui, mai ales Pitagora, stau, firește, cel mai aproape de profeți lăsând în urma lor comunități cu o concepție proprie în privința mântuirii și cu un stil propriu de viață și revedicând, în parte cel puțin, calitatea de mântuitor. Ei sunt tipuri de învățători ai unei mântuiri de factură intelectuală, asemănătoare fenomenelor indiene paralele, fără a atinge însă nici pe

departe consecințele acestora privind fundamentarea vieții și a concepției pe ideea de «mântuire». Cu atât mai puțin pot fi concepuți ca «profeți» în sensul nostru întemeietorii și conducătorii «școlilor filosofice» propriu-zise, oricât de aproape de ei s-au aflat uneori. O gradație organică duce de la konfucius, în al cărui templu se prosterna însuși împăratul, până la Platon. Ambii au fost filosofi de școală, separați prin interesul lor pentru o influență decisivă, de natură social-reformatoare, asupra conducătorilor politici, având la Confucius o poziție centrală, iar la Platon mai mult una ocazională. Ceea ce-i separă însă de profet este lipsa unei *predici* emoționale actuale, specifică profetului, indiferent dacă ea se realizează prin discurs sau pamflet ori sub forma unor revelații răspândite prin scris de felul *Surelor* lui Mahomed. Acesta se afla mereu mai aproape de demagogul sau de publicistul politic, decât de «activitatea» unui profesor, iar, pe de altă parte, activitatea unui Socrate, de exemplu, care se simte și el în opoziție față de profesarea retribuită a înțelepciunii, este separată conceptual de profeție prin lipsa unei misiuni religioase revelate nemijlocit. *Daimonion-ul* lui Socrate reacționează la situații concrete și anume mai ales sfătuindu-1 să renunțe și prevenindu-1. El stă la Socrate ca limită a raționalismului său etic, pronunțat utilitarist, aproximativ acolo unde pentru Confucius se află divinația magică. El nu poate fi, tocmai din acel motiv, echivalat cu «conștiința» eticii propriu-zis religioase, și cu atât mai puțin ar putea fi socotit un organ profetic. Astfel stau lucrurile cu toți filosofii și școlile lor, așa cum au fost ele cunoscute în China, India, antichitatea greacă, evul mediu iudaic, arab și creștin în forme destul de asemănătoare între ele din perspectivă sociologică. Ele se pot afla, precum în cazul pitagoreicilor, mai aproape de profeția mântuirii mistagogic-rituale, sau, ca la cinici, de profeția mântuirii exemplare (în sensul pe care-1 vom explica în curând) prin stilul de viață produs și propagat de ele. Ele pot vădi, ca și cinicii în protestul lor orientat atât față de bunurile culturale mundane cât și față de harul sacramental al misterelor, o înrudire internă și externă cu sectele ascetice indiene și orientale. Profetul, în sensul discutat aici, le este străin pretutindeni unde lipsește vestirea unui adevăr

religios privind mântuirea și stabilit printr-o revelație personală. Aceasta trebuie reținută aici ca fiind caracteristica esențială a profetului, în fine, reformatorii religioși indieni de genul lui Shankara și Râmânuja, și reformatorii de tipul lui Luther, Zwingli, Calvin, Wesley sunt separați de categoria profeților prin aceea că ei nu pretind să vorbească nici în numele unei revelații noi prin conținutul ei, nici măcar dintr-o însărcinare divină specială, așa cum au făcut-o, de pildă, întemeietorul Bisericii mormonilor - care prezintă asemănări cu Mahomed chiar din perspectivă strict tehnică - și mai ales profeții evrei, dar și Montanus și Novatianus ori Mani și Mânu, care prezintă, în orice caz, un avânt instructiv pronunțat rațional, sau personalitatea mai emoțională a lui George Fox.

Dacă eliminăm din conceptul nostru, toate formele specificate până acum, forme care de altfel îi sunt adesea extrem de apropiate, tot mai rămân diferite tipuri.

Mai întâi *mistagogul*. El practică sacramentele, adică acțiuni magice care garantează bunuri legate de mântuire. Astfel de mântuitori au existat în lumea-ntreagă, ei deosebindu-se de vrăjitorul obișnuit doar gradual prin adunarea în jurul lor a unei *comunități* speciale. Foarte adesea s-au dezvoltat ulterior dinastii de mistagogi pe baza unei harisme sacramentale socotite ca fiind ereditară, care și-au afirmat secole de-a rândul prestigiul și și-au învestit discipolii cu puteri depline, dobândind astfel un fel de poziție de ierarhi. în special în India, unde titlul de guru se întrebuințează pentru asemenea mântuitori, cât și pentru împuterniciții lor. Tot așa în China unde, de pildă, ierarhul taoiștilor și câțiva conducători secreți de secte au jucat în mod ereditar un asemenea rol. Tipul profeției exemplare, pe care îl vom aborda de îndată, conduce de regulă, la a doua generație, la apariția mistagogilor. Ca într-o patrie proprie, ei erau răspândiți în întreaga Asie de Sud-Vest, trecând în epoca profetică, pe care am menționat-o, în Elada. însă, de pildă, și familiile nobiliare mult mai vechi care dețineau ereditar conducerea misterelor eleusine, reprezintă cel puțin un caz limită al familiilor care asigură preoția ereditară. Mistagogul oferă o mântuire magică, lipsindu-i, sau constituind pentru el doar o anexă subordonată, *concepția* etică. în loc

de aceasta el posedă o tehnologie magică transmisă mai ales ereditar. El obișnuiește și să se întrețină economic pe seama mult râvnitei sale arte. De aceea îl vom elimina și pe el din conceptul profetului, chiar dacă el descoperă noi căi spre mântuire.

In consecință mai rămân două tipuri de profeți, așa cum îi înțelegem noi: unul reprezentat cel mai clar de Budha, iar celălalt de Zarathustra și Mahomed. Cu alte cuvinte, profetul, așa cum se-ntâmplă în ultimele cazuri, este un instrument aflat în slujba unui zeu căruia îi vestește ființa și voința - sub forma unei porunci concrete sau a unei norme abstracte - și care pe baza acestei misiuni pretinde supunerea ca datorie etică *(profeție etică)*. Sau el este un om exemplar care arata celorlalți prin exemplul personal calea către mântuirea religioasă, așa cum a fost Budha a cărui predică nu conține nimic de genul unei misiuni divine sau a unei datorii etice de ascultare, ci se adresează interesului personal al celor însetați de mântuire, chemându-i să meargă pe aceeași cale ca și el *(profeție exemplară)*. Acest al doilea tip se potrivește mai cu seamă profeției indiene, în cazuri izolate și celei chineze (Laotse) sau aceleia din Asia de Sud-Vest, însă cel dintâi exclusiv celei din Asia de Sud-Vest fără deosebire de rasă. întrucât nici *Vedele,* nici cărțile clasice chinezești, ale căror părți componente cu vechimea cea mai mare sunt formate, în ambele cazuri, din cântece de laudă și de mulțumire ale cântăreților religioși și din rituri și ceremonii magice, nu îngăduie posibilitatea de a se crede că acolo ar fi putut să existe vreodată o profeție de tip etic de genul celei iraniene și din Asia de Sud-Vest. Motivul decisiv al acestui fapt constă în lipsa unui zeu etic personal și transcendent, prezent în India, în general, doar sub forma sacramental-magică a religiozității populare hinduiste de mai târziu; iar în credința acelor pături sociale în cadrul cărora s-au realizat concepțiile profetice decisive ale lui Mahâvîra și Budha el apărea doar intermitent fiind permanent reinterpretat panteist, lipsind cu totul în China din etica păturii sociale celei mai influente. în ce măsură această situație era corelată cu specificul intelectual condiționat social al acelor pături, o vom discuta mai târziu. în măsura în care momentele intrareligioase au acționat și ele, pentru India, ca și pentru

China, hotărâtor a fost faptul că reprezentarea unei lumi ordonate rațional s-a format pornind de la ordinea ceremonială a sacrificiului, de a cărui regularitate imuabilă depinde totul, mai ales regularitatea indispensabilă a proceselor meteorologice, respectiv din punct de vedere animist: funcționarea normală și odihna spiritelor și a demonilor, care, atât conform concepției clasice cât și celei chineze ști heterodoxe, sunt garantate printr-o guvernare etic corectă ce corespunde adevăratei căi a virtuții *(Tao),* și fără de care, chiar conform concepției vedice, totul dă greș. Rita și Tao sunt de aceea în India, respectiv în China, puteri impersonale supradivine. Dimpotrivă, Dumnezeul transcendent, personal și etic este o concepție specifică Asiei de Sud-Vest. Ea corespunde atât de bine unui rege atotputernic pe pământ și aparatului său de conducere birocratic și rațional, încât o corelație cauzală cu greu poate fi respinsă. Pe-ntreg pământul vrăjitorul este în primul rând cel care aduce ploaia, întrucât de ploaia care vine la timp, în cantități suficiente, dar nu în exces, depinde recolta. împăratul pontifical chinez este și astăzi așa ceva, căci, cel puțin în nordul Chinei, semnificația vremii nesigure o întrece pe cea a irigațiilor, oricât de mare este acolo importanța acestora. Construirea zidului și a canalelor inferioare pentru circulația ambarcațiunilor - adevărata origine a birocrației imperiale - erau și mai importante. El caută să abată perturbările meteorologice prin sacrificii, căință publică și exerciții și de virtute, de pildă prin oprirea abuzurilor în administrație, eventual chiar printr-o razie asupra răufăcătorilor nepedepsiți, întrucât motivul mâniei spiritelor și al perturbărilor ordinii cosmice e presupus mereu a consta în greșeli personale ale monarhului sau în dezordinea socială. Dintre lucrurile pe care Jahve, tocmai în părțile mai vechi ale tradiției, le promite ca răsplată adepților lui, reprezentați în acea vreme mai ales de țărani, face parte, iarăși, ploaia. El promite că nu va trimite nici prea puțină, nici prea multă. însă de jur împrejur, în Mesopotamia ca și în Arabia, nu ploaia era aceea care producea recolta, ci exclusiv irigația artificială. Ea singură este aceea care în Mesopotamia, precum în Egipt canalizarea apelor fluviale, reprezintă originea dominației absolute a regelui, care își procură veniturile

punându-și supușii strânși cu forța să construiască canale și orașe pe malul acestora. în regiunile deșertice și în cele care mărginesc deșertul ale Asiei de Sud-Vest aceasta este una dintre originile reprezentării unui Dumnezeu care nu a zămislit pământul și oamenii așa cum se spune de obicei în alte concepții, ci i-a «făcut» din nimic: la fel și economia bazată pe irigații aflată în proprietatea regelui creează de fapt din nimic recolta în nisipurile deșertului. Regele creează chiar justiția prin intermediul legilor și a codificărilor raționale - un lucru pe care lumea-1 experimentează în Mesopotamia pentru întâia dată. Și altfel, se poate înțelege, chiar lăsând la o parte absența acelor straturi sociale foarte specifice purtătoare ale eticii indiene și chineze care au creat etica religioasă «fără Dumnezeu» din acele regiuni, cum sub această impresie chiar ordinea lumii a putut fi concepută ca fiind legea unui stăpân personal, liber și transcendent. Ce-i drept, în Egipt, unde la început faraonul însuși era un zeu, avântul lui Echnaton spre monoteismul astral a eșuat lovindu-se de puterea invincibilă a clerului care sistematizase animismul popular. Iar în țara celor două fluvii, vechiul panteon, și el sistematizat atât politic cât și de preoți, împreună cu ordinea strictă a statului stăteau în calea monoteismului și a oricărei profeții demagogice, însă impresia lăsată de regalitatea faraonică și de cea mesopotamiană asupra israeliților a fost chiar mai puternică decât aceea lăsată de regele persan, *Basileus* Kai'e^oxfiv, asupra grecilor (așa cum se exprimă ea de pildă, în ciuda înfrângerii lui, în alcătuirea unei scrieri pedagogice privind *Cyropedia),* Israeliții au scăpat din «casa robiei» a faraonului mundan, întrucât au fost ajutați de un rege divin. Realizarea regatului pământesc este declarată explicit drept o părăsire a lui Jahve, adevăratul rege al poporului, iar profeția israelită este orientată în întregime de raportul față de marile puteri politice - marii regi care, ca bici al lui Dumnezeu, distrug la început poporul lui Israel, ulterior însă, în virtutea unei inspirații divine, îi permit revenirea în patrie din exil. Chiar și sfera de reprezentări ale lui Zarathustra pare să fie orientată conform concepțiilor culturale ale țărilor occidentale. Prima apariție atât a profeției dualiste cât și a celei monoteiste pare a fi condiționată, în

specificul ei, alături de alte influențe istorice concrete, și de impresia lăsată de marile centre apropiate, cu organizare socială riguroasă, asupra popoarelor vecine mai puțin raționalizate, care vedeau în pericolul la care erau expuse constant, determinat de campaniile militare nemiloase ale unor vecini teribili, mânia și clemența unui rege divin.

Chiar dacă profeția are un caracter mai mult etic sau mai mult exemplar, revelația profetică înseamnă - și acesta este elementul comun -, mai întâi pentru profetul însuși, apoi chiar pentru apostolii lui, un aspect unitar al vieții, dobândit printr-o atitudine conștientă prin care *se conferă un sens unitar* acesteia. Viața și lumea, evenimentele sociale și cele cosmice au pentru profet un anumit «sens» unitar-sistematic, iar comportamentul oamenilor trebuie, pentru a le aduce mântuirea, să fie orientat și modelat unitar-semnificativ printr-o raportare la el. Structura acestui «sens» poate fi extrem de diferită și el poate contopi într-o unitate motive care logic par a fi eterogene, întrucât întreaga concepție nu este dominată în primul rând de consecvența logică, ci de valorizările practice. Ea înseamnă întotdeauna - doar că în grade diferite și cu succese diferite - o încercare de sistematizare a tuturor manifestărilor vieții, deci de articulare a comportamentului practic într-un singur *mod de viață* - indiferent de felul în care se poate el concretiza. în continuare, el conține întotdeauna concepția religioasă importantă despre «lume» ca «cosmos», căruia i se cere să reprezinte un întreg ordonat cumva «semnificativ», și ale cărui fenomene concrete sunt apreciate și cântărite pornind de la acest postulat. Toate tensiunile cele mai profunde, atât în ce privește conținutul intern al modului de viață cât și în relația exterioară cu lumea, provin atunci din confruntarea acestei concepții despre lume, ca un întreg înzestrat, conform postulatului religios, cu un sens, cu realitățile empirice. în orice caz, profeția nu este singura instanță ce are de-a face cu acesta problemă. întreaga înțelepciune a preoților, cât și orice filosofie de sine stătătoare, cea intelectualistă ori cea vulgară, se ocupă într-un fel sau altul cu ea.

întrebarea ultimă a oricărei metafizici a fost dintotdeauna următoarea: *dacă* lumea ca întreg și viața în particular trebuie să aibă

un «sens», care poate să fie acela și cum trebuie să arate lumea pentru a-i corespunde. însă problematica religioasă a profeților și preoților este matca din care a rezultat însăși filosofia acolo unde ea s-a dezvoltat ca domeniu separat de cel al preoților, pentru ca, ulterior, să se confrunte cu aceea, fiind astfel unul dintre componentele foarte importante ale evoluției religioase. De aceea trebuie să observăm mai îndeaproape raporturile reciproce dintre preoți, profeți și cei care nu sunt preoți.

5

Comunitatea

Profetul, adepții și comunitatea - Religiozitatea comunitară - Profeția și activitatea de preot

Profetul câștigă de partea sa, atunci când profeția lui are succes, oamenii care-l ajută permanent: tovarăși (Sodalen, după cum traduce Bartholomae termenul specific pentru *Găthas),* discipoli (în Vechiul Testament și în India), însoțitori (în India și în Islam), apostoli (la Isaia și în Noul Testament), care, în opoziție cu preoții și prezicătorii asociați într-o breaslă sau într-o ierarhie oficială, aderă la el strict personal - relație pe care o vom discuta în legătură cu cazuistica formelor autorității. Iar alături de aceste ajutoare permanente care contribuie activ la misiunea sa, și care, la rândul lor, au și ele întrucâtva o calificare harismatică, există și cercul aderenților care-l susțin prin hrană, bani, servicii și care așteaptă de la misiunea lui propria mântuire, asociindu-se sporadic în scopul unui comerț ocazional sau permanent, putând alcătui astfel o *comunitate.* «Comunitatea», în acest sens religios - cea de-a doua categorie de comunitate, alături de uniunea vecinilor realizată pe baze economice, fiscale sau din alte motive politice -, nu apare nici ea *doar* în cazul profeției în sensul stabilit aici și, pe de altă parte, nici nu este specifică oricărei profeții. In relație cu aceasta comunitatea apare în general abia ca un produs al intrării într-un ritm cotidian, prin aceea că profetul însuși sau ucenicii lui asigură continuitatea propovăduirii și a acordării grației, având ca urmare rostul de a asigura existența *economică* a acesteia și a celor care o împlinesc, monopolizând astfel deopotrivă drepturile pentru cei cărora le revin aceste datorii. Ea se regăsește de aceea și la mistagogii și preoții religiilor neprofctke. Pentru mistagog existența ei reprezintă o caracteristică nor-

mala în opoziție cu vrăjitorul ca atare care fie că exercită o profesie liberă, fie, în caz că aparține unei bresle, se află în slujba unei anumite uniuni întemeiate pe criterii de vecinătate sau politice, nu însă și a unei comunități religioase specifice. O comunitate de mistagogi - precum cea legată de misterele eleusine -se menține de obicei în condiția unei entități comunitare deschise spre exterior și care își modifică structura. Cel care caută numai grația intră adeseori doar temporar în relație cu mistagogul și ajutoarele sale. în orice caz, participanții la misterele eleusine, de pildă, formează un fel de comunitate interlocală. Altfel stau lucrurile în ceea ce privește profeția exemplară.

Profetul exemplar arată o cale de mântuire prin exemplu personal. Doar cel care urmează necondiționat acest exemplu - de pildă călugării cerșetori ai lui Mahâvîra sau ai lui Buddha - aparține unei comunități restrânse, «exemplare», în cadrul căreia, apoi, ucenicii atașați și personal de profet pot dobândi o autoritate deosebită. în afara comunității exemplare se află însă mirenii evlavioși (numiți în India *Upâsakas),* care, legat de persoana lor, nu urmează în mod absolut calea mântuirii, dar vor să dobândească un optimum relativ al mântuirii prin devoțiunea față de sfântul exemplar. Ei fie că nu alcătuiesc o comunitate permanentă, precum călugării budiști Upâsakas la început, fie sunt la rândul lor socializați cu drepturi și datorii bine stabilite, cum se întâmplă, de regulă, atunci când din comunitatea exemplară anumiți preoți sau indivizi care, în maniera preoților, se ocupă de îngrijirea sufletelor, ori mistagogi, ca bonzii budiști, au fost excluși, fiind însărcinați, în continuare, cu datoriile legate de cult (necunoscute budismului originar). Regula rămâne însă aceea a asocierii libere și ocazionale la comunitate, iar această situație este comună atât majorității mistagogilor și profeților exemplari cât și clerului templelor legat de divinitățile individuale reunite într-un panteon. Toate acestea sunt asigurate material prin așezăminte religioase și susținute prin ofrande și daruri pe care le face cel ce are nevoie de un serviciu religios. De aceea nu poate fi încă vorba de o comunitate permanentă a laicilor, iar reprezentările noastre despre apartenența religioasă confesională sunt inutilizabile.

Atunci când individul venerează o anumită divinitate, aceasta are aceeași semnificație ca și actul de veneraţie al unui italian față de un sfânt anumit. Firește, pare inevitabilă neînțelegerea manifestă de a privi, de exemplu, majoritatea chinezilor sau chiar pe toți ca fiind budiști în sens confesional, întrucât mare parte dintre ei, educați fiind în școală pe baza eticii confucianiste, singura aprobată în mod oficial, cheamă cu prilejul fiecărei noi construcții preoți taoiști specialiști în arta divinației, iar pentru rudele moarte poartă doliu conform ritului confucianist, dar alături de aceasta comandă slujbe religioase budiste pentru sufletele lor. In afară de cei care participă constant la cultul zeului, și, eventual, de un cerc limitat de persoane care manifestă un interes constant, aici nu există decât laici atașați ocazional cultului respectiv, «susținători» - dacă vrem să aplicăm aici analog termenul tehnic modern din doctrina partidelor pentru masa neorganizată de alegători.

Doar că, firește, această situație nu corespunde, chiar strict economic, interesului celor care se îngrijesc de cult, astfel încât ei încearcă treptat, pretutindeni acolo unde este posibil, să formeze comunități, cu alte cuvinte să socializeze adepții pe baza unor drepturi și datorii bine stabilite. Transformarea aderenței personale într-o comunitate este, prin urmare, forma obișnuită prin care învățătura profetului pătrunde în sfera cotidianului ca funcție a unei instituții permanente. Discipolii sau apostolii profetului devin astfel mistagogi, preoți sau duhovnici (ori toate la un loc) ai unei comunități aflate exclusiv în slujba unor țeluri religioase: *comunitatea laicilor*. Același rezultat poate fi atins însă pornind și de la alte situații concrete. Am văzut că preoții, în cadrul trecerii de la funcția de vrăjitor la clerul propriu-zis, erau fie familii nobiliare de preoți sau preoți ai casei, respectiv ai curții senioriale sau princiare, ori preoți având rolul de a realiza sacrificiile religioase și care, instruiți fiind, erau deopotrivă organizați pe caste; acestora li se pot adresa la nevoie atât individul cât și comunitatea, ei înșiși putând să îndeplinească și orice altă ocupație ce nu se opune prescripțiilor de castă. Sau, în sfârșit, preoții uniunii, respectiv ai unei uniuni constituite fie profesional, fie după alte criterii, dar mai ales după criterii poli-

tice. O «comunitate» propriu-zisă, care sa fie separată de alte uniuni, nu întâlnim în nici unul din aceste cazuri. Cu toate acestea, ea poate să apară fie atunci când preoții care asigură sacrificiul religios reușesc să-i organizeze pe adepții speciali ai zeului lor exclusiv ca o comunitate, fie, de obicei, atunci când uniunea politică este distrusă, dar adepții religioși ai zeului uniunii și preoții lui continuă să se mențină ca o comunitate. Primul dintre cele două tipuri se găsește în India și în Asia de Sud-Vest împreună cu variate forme intermediare, asociat cu procesul de trecere al profeției mistagoge sau exemplare ori al mișcărilor de reformă religioasă la organizarea de comunități stabile. Multe denominații hinduse de mică amploare au apărut în acest fel. Trecerea de la clerul uniunii politice la comunitatea religioasă a fost legată, dimpotrivă, într-o măsură mai mare de apariția imperiilor mondiale din Asia de Sud-Vest, în special al celui persan. Uniunile politice au fost distruse, populația dezarmată, în timp ce preoților înzestrați cu anumite drepturi politice li s-a garantat poziția. Așa după cum a fost valorificată comunitatea obligatorie, apărută din uniunea pe bază de vecinătate, în scopul asigurării intereselor financiare, tot astfel s-a valorificat aici comunitatea religioasă ca un mijloc de potolire a supușilor. Astfel a apărut, datorită edictelor regilor persani de la Cirus și până la Artaxerses, comunitatea israelită, ca o comunitate religioasă recunoscută de rege, cu centrul teocratic la Ierusalim. O victorie a perșilor ar fi adus probabil zeului Apollo de la Delphi și preoților altor zei, poate chiar și profeților orfici, șanse asemănătoare. In Egipt, după suprimarea autonomiei politice, clerul național, a dezvoltat un tip de organizație «ecleziastică», primul de acest fel, după cât se pare, bazat pe sinoduri. în India, dimpotrivă, comunitățile religioase au apărut sub forma de comunități «exemplare» în sensul limitat specific acelei zone, prin aceea că în multitudinea entităților politice efemere s-a infiltrat mai întâi unitatea de castă a brahmanilor și a regulilor ascetice, iar ca urmare și eticile mântuirii ce se nășteau atunci au depășit, și ele, granițele politice. In Iran preoții lui Zarathustra au reușit ca de-a lungul secolelor să asigure continuitatea unei organizații religioase închise, care a devenit sub Sassanizi o

«confesiune» politică (Ahemenizii au fost adepți ai lui Mazda, nu și ai lui Zarathustra, după cum o arată documentele lor).

Relațiile dintre puterea politică și comunitatea religioasă, relații care conduc la apariția conceptului de «confesiune», fac parte din analiza termenului de autoritate. Aici trebuie stabilit doar următorul lucru: *«religiozitatea comunitară»* este un fenomen labil cu forme diferite. Vom vorbi despre existența ei doar acolo unde laicii 1) sunt integrați într-o activitate stabilă a comunității, pe care ei 2) o influențează într-o manieră sau alta. O simplă regulă administrativă ce delimitează competențele preoților este o parohie, nu și o comunitate. Dar chiar și conceptul de parohie (ceva separat de comunitatea laică, politică sau economică) lipsește religiozității chineze, vechii religiozități indiene și, în general, chiar și celei hinduiste. Fratriile grecești, sau altele din Antichitate, și alte comunități de cult asemănătoare nu sunt parohii, ci uniuni politice sau de altă natură, a căror activitate comunitară stă în grija unui zeu. Vechea parohie budistă, în continuare, este doar un district, în cadrul căreia călugării pelerini care se află pe moment acolo sunt obligați să participe la adunările bilunare. Parohia medievală din Occident, cea anglicană, luterană, orientală, creștină și islamică este, în esență, o uniune ecleziastică pasivă realizată pe criterii administrative și o circumscriere a competenței preotului. în aceste religii totalitatea laicilor nu a avut, în general, niciun fel de caracter comunitar. Resturi minime ale unor drepturi comunitare s-au păstrat în câteva Biserici creștine orientale și au existat, de asemenea, în Occidentul catolic și în luteranism. Dimpotrivă, atât vechii călugări budiști, cât și vechii războinici ai Islamului sau iudaismului și vechiul creștinism erau firește comunități cu o organizare comunitară riguroasă foarte diferită, pe care le vom analiza mai încolo. In rest, o anumită influență *factuală* a laicilor - influență care, în cadrul Islamului, mai ales la șiiți, are o relativă însemnătate, chiar dacă nu este garantată juridic: șahul obișnuiește să investească un preot doar atunci când este sigur de acordul laicilor din zona respectivă - este compatibilă cu *absența* unei organizări comunitare locale bine stabilite. Dimpotrivă, specificul oricărei «secte», în sensul tehnic

propriu-zis al cuvântului, ce urmează a fi discutat, este acela că ea se sprijină ca pe un fundament propriu tocmai pe organizarea comunitară închisă a comunităților individuale *locale*. Pornind de la acest principiu, pe care-l susțineau în cadrul protestantismului «baptiștii» și «independenții», iar ulterior «congregaționaliștii», se trece ulterior la organizarea tipică a Bisericii reformate, care și acolo unde reprezintă o organizație efectiv universală, va condiționa apartenența de intrarea pe bază de contract în comunitatea respectivă. Vom reveni ulterior la problematica rezultată din aceste deosebiri. Aici, dintre toate consecințele foarte importante ale dezvoltării unei religiozități *comunitare* propriu-zise, ne interesează doar aceea că numai în cadrul comunității relația dintre preoți și laici dobândește o semnificație decisivă pentru efectul practic al religiozității. Marii autorități a preoților i se asociază, cu atât mai mult cu cât organizația poartă caracterul comunitar specific, necesitatea satisfacerii nevoilor laicilor în interesul menținerii și creșterii numărului de adepți, într-o anumită măsură, firește, orice tip de cler se află într-o situație asemănătoare. Pentru a-și afirma autoritatea, el trebuie să vină adesea în mod deosebit în întâmpinarea nevoilor laicilor. Cele trei forțe active în rândul laicilor cu care trebuie să se confrunte clerul sunt: 1) profeția, 2) tradiționalismul laic, 3) intelectualismul laic. în raport cu aceste forțe, necesitățile și tendințele activității clerului ca atare acționează ca o forță tot atât de fundamental determinantă. Să discutăm mai întâi acest ultim factor, în corelație cu cel pe care l-am numit mai întâi.

Profetul etic și exemplar este de regulă el însuși un laic, și-și sprijină autoritatea, în orice caz, pe adepții săi laici. în virtutea sensului ei, orice profeție devalorizează elementele magice ale activității preoțești, doar că într-o măsură diferită. Buddha și cei care fac parte din categoria sa, aidoma profeților israeliți, nu numai că resping ideea apartenenței lor la cercul magilor instruiți și al prezicătorilor (care în documentele israelite sunt numiți și ei profeți), dar resping magia în general, ca fiind lipsită de orice folos. Doar relația religioasă, încărcată de sens, față de Cel Veșnic, oferă mântuirea. Dintre păcatele capitale budiste face parte și acela de a-ți etala nemotivat

capacitățile magice, a căror existență ca atare, tocmai în rândul necredincioșilor, nu a fost pusă vreodată sub semnul îndoielii nici de profeții indieni sau evrei, nici de apostolii creștini sau de vechea tradiție creștină. însă, ca urmare a acelei respingeri, ei se raportează sceptic, chiar dacă în maniere diferite, la activitatea preoțească propriu-zisă. Zeul profeților israeliți nu vrea sacrificii prin ardere, ci ascultare față de poruncile sale. Știința și ritualul vedic nu contribuie cu nimic la mântuirea budistului, iar sacrificiul sfânt al somei este pentru Ahuramazda, în cea mai veche dintre *Gâthâs* o oroare. De aceea, există pretutindeni o tensiune între profet și adepții lui laici pe de-o parte și reprezentanții tradiției preoțești pe de alta, și este o chestiune de putere, condiționată uneori, precum în Israel, de o situație politică internațională, în ce măsură profetul își poate urma nestingherit misiunea proprie sau devine un martir în numele ei. Zarathustra a avut ca sprijin, alături de familia sa, aristocrația și clasa princiară împotriva celor care, rămași anonimi, i se opuneau; la fel și profeții indieni sau Mahomed, iar cei israeliți s-au sprijinit pe pătura mijlocie țărănească și burgheză. Cu toții însă s-au folosit de prestigiul de care se bucura în rândurile laicilor harisma profetică în raport cu specialiștii cultului cotidian: caracterul sacru al noii revelații se opune caracterului sacru al tradiției și, în funcție de succesul demagogiei ambelor părți, se ajunge la un compromis între preoție și noua profeție, aceea receptându-i sau accentuându-i conținutul, înlăturând-o sau fiind ea însăși înlăturată.

6

Cunoașterea sacră. Predica. Asistența spirituală

însă de fiecare dată preoțimii îi revine, în legătură cu noua concepție triumfătoare sau cu vechea concepție care s-a afirmat împotriva atacurilor profetice, să le fixeze sistematic, să delimiteze ceea ce are valoare sacră de ceea ce nu are, și s-o impună credinței laicilor în scopul asigurării propriei dominații. Nu întotdeauna amenințarea acută a unei profeții direct ostilă preoților, stă la baza acestei evoluții în India, extrem de străvechi. Fie numai și interesul față de asigurarea propriei poziții împotriva unor atacuri posibile și necesitatea de a asigura practica proprie moștenită împotriva scepticismului laic pot conduce la rezultate asemănătoare. însă oriunde se manifestă această dezvoltare, ea produce două fenomene: scrierile canonice și dogmele. Amândouă, firește, mai cu seamă cele din urmă, în volume foarte diferite. Scrierile canonice conțin revelațiile și tradițiile sacre ca atare, dogmele reprezintă concepțiile preoților despre sensul celor două. Reunirea revelației religioase a unei profeții sau, invers, a moștenirii legate de cunoașterea sacră, poate avea loc sub forma tradiției orale. Secole de-a rândul cunoașterea sacră brahmanică s-a transmis numai oral, iar forma scrisă a fost respinsă direct - ceea ce și-a pus amprenta pentru mult timp pe forma literară a acelei cunoașteri, determinând în general deosebiri însemnate între textele diferitelor *Câkhâs*. Motivul era că doar cel calificat, născut de două ori, avea dreptul să posede acea cunoaștere. A o împărtăși celui care nu era renăscut, și care (cunoscut sub numele de Cadra) era exclus din propria sa castă, era o mare nelegiurire. Acest caracter de cunoaștere esoterică îl au la început, datorită intereselor tagmei și cunoștințele privind tehnica magiei. Dar peste tot

există elemente componente ale cunoașterii vrăjitorilor, care au devenit obiectul unei educații sistematice, și a celorlalți membri ai comunității. Baza celui mai vechi sistem educațional magic, răspândit pretutindeni, îl constituie supoziția animistă că, așa cum magul însuși are nevoie în scopul practicării artei sale de o renaștere, de posesia unui nou suflet, tot astfel și caracterul eroic se bazează pe harisma care, de aceea, trebuie trezită, supusa încercărilor și fixată prin manipulări magice în eroi, că eroul însuși trebuie să renască întru eroism. Educația harismatică, în acest sens, cu noviciatele sale, probele de curaj, torturile, gradele de inițiere și de demnitate, cu inițierile tinerilor și cu acordarea demnității de a purta arme, reprezintă o instituție universală, păstrată în rudiment pretutindeni, a oricărei socializări războinice. Dacă de la vrăjitorii aparținând unei tagme specifice se ajunge treptat la preoți, această funcție extraordinar de importantă a educației laice nu încetează să existe, iar năzuința preoților este pretutindeni aceea de a o ține sub control. în acest fel cunoașterea esoterică ca atare dispare treptat, iar învățătura preoților se transformă într-o tradiție fixată literar, pe care preoții o interpretează prin intermediul dogmelor. O asemenea religie a Cărții devine astfel fundamentul unui sistem formativ valabil nu doar pentru cei care fac parte din rândul preoților, ci și, ba tocmai, pentru laici.

Nu toate, însă cele mai multe dintre culegerile canonice sacre au ajuns la delimitarea proprie față de creațiile profane, sau cel puțin față de cele care nu erau religios obligatorii, în cursul luptei pentru supremație a mai multor grupuri și profeții care se concurau reciproc în cadrul comunității. Acolo unde nu a existat o asemenea lupta, sau dacă aceasta nu a amenințat conținutul tradiției, canonizarea formală a scrierilor s-a petrecut adeseori extrem de încet. Astfel canonul iudaic a fost încheiat, (abia probabil ca stavilă împotriva profețiilor apocaliptice) abia la Sinodul de la Jamnia (90 d.Chr), imediat după dispariția statului teocratic, dar, și atunci, doar conform principiului său. *Vedele,* evident, abia ca urmare a opoziției împotriva heterodoxiei intelectuale. Canonul creștin, ca urmare a amenințării religiozității constituite pe baza evlaviei maselor micii burghezii, datorită soteriologiei intelectualiste a gnosticilor. în

schimb, vechea soteriologie intelectuală budistă (s-a definit) în cadrul Canonului Pali, ca urmare a amenințării sale de către religia propagandistă populară axată pe ideea de mântuire a lui Mahâyâna. Scrierile clasice ale confucianismului, aidoma legii lui Ezra ce reglementa funcția de preot, au fost impuse de puterea politică, tocmai de aceea primele neajungând niciodată să dobândească calitatea sacralității efective - întodeauna o operă a preoților - iar cele din urmă abia târziu. Doar Coranul a trebuit să fie redactat la porunca califului, devenind sacru imediat, întrucât pentru semianalfabetul Mahomed existența unei cărți sfinte ca atare fusese un indiciu al prestigiului unei religii. Aceasta s-a corelat cu reprezentările larg răspândite de tip tabu în ceea ce privește semnificația magică a documentelor scrise, așa cum existau ele deopotrivă, deja cu mult înaintea încheierii canonului, pentru Tora și pentru scrierile profetice socotite autentice, și prin a căror atingere «deveneai impur». Amănuntele acestui proces nu ne interesează aici, după cum nici tot ceea ce s-a preluat în scrierile sfinte canonizate. Prestigiul magic al poeților a făcut ca în *Vede,* alături de epopeile eroice ori poeme având conținuturi cu totul întâmplătoare, așa după cum în canonul vetero testamentar a intrat un poem de dragoste, să ajungă și cântecele de batjocură la adresa zeului Indra beat: semnificația personală a tuturor exprimărilor profeților a făcut ca printre epistolele Noului Testament să fie integrată o scrisoare strict personală a lui Pavel, iar în Coran apar evident *sure* privind supărările familiale cu totul omenești ale profetului. Finalizarea unui canon este însoțită de teoria potrivit căreia o anumită epocă trecută ar fi fost binecuvântată doar datorită harismei profetice: astfel, conform teoriei rabinice, timpul scurs de la Moise și până la Alexandru, iar conform teoriei Bisericii catolice doar epoca apostolilor. Astfel se exprimă, pe deplin adecvat, conștiința opoziției dintre sistematizarea profeților și cea a preoților. Un profet este un sistematizator în sensul că realizează o unitate în relația omului cu lumea pornind de la pozițiile ultime unitare față de valori. Clerul sistematizează conținutul profeției sau al tradițiilor sacre în sensul articulării și adaptării cazuistic-raționale a acesteia

L»,

la obișnuințele de gândire și de viață ale propriei pături și ale laicilor aflați sub dominația sa.

Elementul important din perspectivă practică în ceea ce privește evoluția unei religiozități către o religie a Cărții - fie în sensul deplin al cuvântului, adică dependența absolută față de un canon socotit sacru, fie într-un sens mai slab, potrivit căruia normele sfinte, fixate în scris, reprezintă criteriul decisiv de orientare, ca de exemplu cele din *Cartea Egipteană a Morților* - este evoluția educației clericale de la stadiul cel mai vechi, pur harismatic, la formația literară. Cu cât mai importantă devine știința scrisului și pentru conducerea unor activități laice, deci cu cât acestea dobândesc caracterul unei administrări birocratice bazate pe reglementări și acte, cu atât alunecă educația, chiar a funcționarilor publici și a oamenilor instruiți, în mâinile clerului știutor de carte sau care deține, precum în cancelariile Evului Mediu, funcțiile ce pretind proceduri scriptice, în ce măsură apare una dintre aceste două situații, depinde, pe lângă gradul de birocratizare al administrației, și de gradul în care alte pături sociale, mai ales nobilimea războinică, dezvoltă un sistem propriu de educație și se află în stăpânirea lui. Vom vorbi mai încolo despre ramificarea sistemelor educaționale ce poate să rezulte de aici, ca și despre reprimarea totală ori lipsa dezvoltării unui sistem educațional strict preoțesc, care pot fi consecința lipsei de putere a preoților sau a lipsei unei profeții ori a unei religii a Cărții.

Cultura religioasă a comunității, deși nu este singurul imbold, rămâne cel mai puternic, chiar și pentru dezvoltarea unui conținut specific al concepției clerului. Ea creează importanța specifică a dogmelor. Căci o dată cu ea apare nevoia urgentă a delimitării față de alte concepții concurente, de a păstra controlul prin intermediul propagandei și astfel semnificația unei teorii care să facă demarcația necesară. Această semnificație poate fi accentuată, firește, prin prezența unor motive extrareligioase. Faptul că Carol cel Mare a fost de partea Bisericii france pentru impunerea concepției legată *defilioque* - unul din motivele schismei dintre Orient și Occident - și a respins canonul favorabil icoanelor avusese rosturi politice îndreptate împotriva supremației Bisericii bizantine. Adeziunea la

formule dogmatice absolut ininteligibile, precum concepția monofizită, tocmai a maselor largi din Orient și Egipt, era expresia naționalismului separatist, antiimperial și antigrecesc, așa după cum, mai târziu, Biserica coptă monofizită i-a preferat ca stăpâni pe arabi romanilor. Insă de regulă, factorul cel mai important care împinge atât de puternic în prim plan simbolurile și teoriile diferențierii rămâne totuși lupta preoților împotriva indiferentismului atât de urât, adică pericolul ca zelul adepților să paralizeze, iar mai apoi accentuarea importanței apartenenței la propria denominație și îngreunarea trecerii la o alta. Modelul îl oferă tatuajele prescrise magic ale membrilor aceluiași clan totemic sau războinic. Vopsirea corpului ca însemn distinctiv la sectele hinduse le este exterior cea mai apropiată, însă păstrarea circumciziei și a tabuului legat de Sabbat, așa cum se repetă în Vechiul Testament, are menirea de a realiza o delimitare față de alte popoare, și a acționat în acest sens cu o forță nemaiîntâlnită. Faptul că sărbătoarea săptămânală creștină a fost așezată în ziua închinată divinității solare, a fost poate condiționat de preluarea din sud-vestul Asiei a mitului soteriologic al concepțiilor mistagogice despre mântuire specifice religiilor solare, dar a acționat sigur în sensul delimitării de evrei. Faptul că Mahomed a statornicit ziua serviciului divin săptămânal vinerea a fost probabil condiționat (după ce el a eșuat în încercarea de a-i câștiga pe evrei) mai ales de dorința unei separații, în timp ce interdicția absolută de a consuma vin are prea multe analogii atât în epoca veche - deja la rehabiți, ostașii Domnului - cât și în cea nouă pentru a trebui să fie determinată în mod necesar de nevoia ridicării unei stavile împotriva preoților creștini constrânși să folosească vinul (cu prilejul împărtășaniei). Corespunzător caracterului profeției exemplare, concepțiile separaționiste din India au, în ansamblu, un caracter mai degrabă pur practic etic, sau, corespunzător înrudirii lor interne cu mistagogia, un caracter ritual. Cele 10 puncte atât de controversate, care au condus în cadrul conciliului de la Vesâlî la marea schismă înlăuntrul budismului, nu conțin decât chestiuni privind regulile monahale, printre acestea, evident, detalii ce au fost accentuate în scopul întemerii organizației separate mahâyâni. Dimpotri-

vă, religiile asiatice nu cunosc ca semn distinctiv aproape nici o dogmatică. Ce-i drept, Buddha vestește adevărul propriu cu cele patru forme ale sale privind marile iluzii ca întemeiere a concepției practice despre mântuirea prin cele opt căi nobile. însă înțelegerea acelor adevăruri pentru consecințele lor practice este țel al efortului de mântuire, era nu o dogmă în sens occidental. Tot așa și la majoritatea profețiilor indiene vechi. Iar în timp ce în comunitatea creștină una dintre dogmele cele mai timpurii care au asigurat efectiv coeziunea a fost în mod caracteristic cea a creației lumii de către Dumnezeu din nimic, deci impunerea divinității transcendente în raport cu speculația gnostică intelectualistă, în India speculațiile cosmologice și alte speculații metafizice rămân o problemă a școlilor filosofice ce au față de ortodoxie o libertate care, deși nu nelimitată, este totuși destul de vastă. în China, etica confucianistă a respins în întregime legarea de dogmele metafizice pentru că magia și credința în spirite, în interesul menținerii cultelor strămoșilor- fundamentul obedienței patrimonial-birocratice (așa cum se afirmă explicit) -, trebuie să rămână intangibile. Și în cadrul profeției etice și a religiozității sale comunitare gradul proliferării propriu-zise a dogmelor are o intensitate diferită. în vechiul islam era suficientă mărturisirea credinței în Dumnezeu și în profet și recunoașterea celor câteva norme rituale și practice ca o condiție a apartenenței. însă cu cât mai mult comunitatea și preoții sau învățătorii comunității sunt purtătorii unei religii, cu atât mai largi devin diferențierile dogmatice de natură practică și teoretică. Așa se întâmplă la zarathustrienii epocii târzii, la evrei și creștini. însă concepția cu privire la credință a evreilor are în comun cu cea a Islamului proprietatea de a fi atât de simplă încât doar ocazional au existat motive pentru dispute propriu-zis dogmatice. Doar concepția cu privire la grație și-n rest chestiuni moral-practice, rituale și juridice formează în ambele cazuri domeniul disputelor. Această situație este specifică cu atât mai mult zarathustrienilor. Doar la creștini s-a format o dogmatică de factură teoretică vast articulată, riguros obligatorie și rațională sistematic privind aspecte cosmologice, mitul soteriologic (Christologia) și autoritatea preoților (sacramentele), mai întâi

în perimetrul imperiilor eleniste, iar în Evul Mediu, invers, mult mai intens în Occident decât în Bisericile orientale, în ambele cazuri cel mai puternic acolo unde o solidă organizare a clerului în raport cu autoritatea politică poseda gradul cel mai înalt de autonomie. Dar mai ales specificul intelectualismului provenit din tipul de formație elenist, presupozițiile metafizice speciale împreună cu tensiunile pe care le-a creat cultul eristic, și necesitatea confruntării cu pătura cultivată rămasă la început în afara comunității creștine, pe de-o parte, și pe de altă parte atitudinea neîncrezătoare prin care era respins intelectualismul pur specifică Bisericilor creștine în opoziție cu religiile asiatice ca o religiozitate *comunitară a laicilor* aparținând în special micii burghezii de a căror poziție episcopii trebuiau să țină seama - toate acestea reprezintă factorii care au provocat în Antichitate această amploare și tendință către o masivă dezvoltare a dogmelor. O dată cu distrugerea acelei EX,X,T|viKr| JtaiSeia prin intermediul călugărilor din Orient, proveniți mai ales din cercurile negrecești ale micii burghezii, construcția rațională a dogmelor în Orient a luat sfârșit. Alături de aceasta și-a spus cuvântul și forma de organizare a comunităților religioase: lipsa completă și intenționată a oricărei organizări ierarhice în vechiul budism ar fi împiedicat orice acord cu privire la o dogmatică rațională în maniera creștină, dacă concepția despre mântuire ar fi avut în genere nevoie de așa ceva. Căci pentru ca activitatea de gândire a preoților și raționalismul laic trezit prin intermediul educației clerului, și care concura acea activitate, să nu amenințe unitatea comunității, se instituie de obicei o instanță ce decide cu privire la ortodoxia unei concepții. De-a lungul unei îndelungate evoluții, pe care nu o discutăm aici, comunitatea romană, în speranța că Dumnezeu nu va îngădui rătăcirea comunității capitalei lumii, a ajuns la concepția infailibilității funcției doctrinare a episcopului ei. Doar aici există această soluție consecventă ce postulează inspirația celui care îndeplinește funcția doctrinară în cazurile ce necesită o decizie privind concepția despre credință. Atât Islamul cât și Biserica orientală - primul sprijinindu-se pe încrederea profetului, anume că Dumnezeu nu va lăsa niciodată comunitatea credincioșilor să ajungă la un

acord care să fie o greșeală, cea de-a doua bazându-se pe vechea practică ecleziastică - s-au menținut riguros, din variate motive, ce vor fi menționate mai târziu, la «consensul» celor care, sub semnul unei vocații, erau purtătorii organizării doctrinare a bisericii, deci, în funcție de situație, fie mai mult la consensul preoților, fie la cel al teologilor, ca o condiție a valabilității adevărului dogmatic, împiedicând astfel proliferarea dogmelor. Dalai Lama, pe de altă parte, are alături de autoritatea sa politică și o autoritate în cadrul ierarhiei comunității spirituale, însă, datorită caracterului magico-ritual al religiozității, nu și o autoritate autentică în ceea ce privește funcția doctrinară. Puterea de a excomunica ce-i revine unui guru hinduist este exercitată, din motive asemănătoare, arareori datorită unor cauze dogmatice.

Munca preoților de sistematizare a învățăturii sacre își păstrează permanent vie sursa de alimentare din noile elemente componente ale practicii profesionale a preoților față de aceea a vrăjitorilor magici. în religia etică a comunității predica apare drept ceva absolut nou, iar asistența spirituală rațională ca un element esențial diferit în formula sa de ajutorul magic dat la nevoie.

Predica, respectiv instruirea colectivă cu privire la chestiuni religioase și etice, în sensul propriu-zis al cuvântului, este de regulă un specific al profeției și al religiei profetice. Acolo unde ea apare în afara acestora, rămâne doar o copie. Importanța ei scade, de regulă, acolo unde religia revelată s-a transformat într-o activitate a preoților datorită intrării în cotidian și se află într-o proporție inversă față de componentele magice ale unei religiozități. Budismul consta la început - în măsura în care laicii erau luați în considerare - exclusiv în predică, iar în religiile creștine ea are o semnificație cu atât mai mare cu cât componentele magic-sacramentale sunt tot mai complet eliminate. De aceea acest lucru se petrece în cel mai înalt grad în cadrul protestantismului, unde conceptul de preot este în întregime înlocuit prin acela de pastor.

Asistența spirituală, grija religioasă față de indivizi este, în forma sa rațional-sistematizată, deopotrivă un produs al religiei profetice revelate. Sursa ei este oracolul și sfatul dat de vrăjitor în cazurile

în care boala sau alte lovituri ale soartei sunt socotite a fi rezultatul unor încălcări ale prescripțiilor magice, punându-se doar problema prin ce fel de mijloace poate fi liniștit spiritul mâniat, demonul sau zeul. Tot aici se află originea «spovedaniei». La început ea nu are nimic de-a face cu influențarea «etică» a modului de viață. Aceasta va fi abia rezultatul religiozității etice, mai ales a profeției. Asistența spirituală poate dobândi, ca urmare, forme diferite. Atâta timp cât este dăruirea harismatică a grației, ea este înrudită cu manipulările magice. Ea poate fi însă și o instruire individuală cu privire la datoriile religioase concrete în situații de îndoială, sau, într-un anume sens, poate sta între cele două ca dăruire a mângâierii religioase individuale în cazul unor dificultăți interioare sau exterioare.

în ceea ce privește gradul influenței lor practice asupra modului de viață, predica și asistența spirituală se comportă diferit. Predica își desfășoară forța cel mai profund în epocile de entuziasm profetic. Deja datorită faptului că harisma cuvântării este individuală, ea decade în activitatea cotidiană extrem de mult ajungând până la totala lipsă de influență asupra modului de viață. Dimpotrivă, asistența spirituală este, în toate formele sale, instrumentul propriu-zis al autorității preoților tocmai în raport cu viața cotidiană, influențând cu atât mai puternic modul de viață cu cât religia are un caracter etic mai pronunțat. Mai ales autoritatea religiilor etice asupra maselor merge în paralel cu dezvoltarea ei. Acolo unde autoritatea sa este neștirbită, așa după cum în religiile magice (China) preotului a cărui profesie este divinația i se solicită sfatul în orice situație de viață, tot astfel și aici duhovnicului i se cere părerea atât de către particulari cât și de funcționarii uniunii. Povețele rabinilor în iudaism, ale confesorului catolic, ale pastorului pietist și ale directorilor de conștiință ai Contrareformei în creștinism, alepuro/uta-ului brahman de curte, ale guru-ului și gosâin-ului în hinduism, ale muftiului și șeicului derviș în islam au influențat continuu și foarte adesea decisiv modul de viață cotidian al laicilor și atitudinea deținătorilor puterii. Aceasta este valabil pentru modul de viață privat mai ales acolo unde clerul a sintetizat cazuisitica etică cu un sistem rațional privind expierea în cadrul bisericii, așa cum a făcut-o cu virtuozita-

te Biserica occidentală instruită pe seama cazuisticii juridice romane. Mai ales aceste sarcini practice impuse de predică și asistența spirituală mențin activă sistematizarea activității cazuistice a clerului legată de poruncile etice și de adevărurile credinței, constrângându-l în general să ia o atitudine clară față de problemele concrete nenumărate care în cadrul revelației ca atare nu sunt soluționate. De aceea ele atrag după sine pe de-o parte integrarea în cotidian a conținutului cerințelor profetice sub forma unor reguli separate având un caracter cazuistic și astfel (față de etica profeților) un caracter mai rațional, iar pe de altă parte pierderea acelei unități interne pe care a adus-o profetul în etică: deducerea a ceea ce trebuie făcut dintr-un raport specific «semnificativ» față de divinitatea proprie, așa cum îl posedă el însuși și în virtutea căruia el, în loc să se intereseze de aspectul exterior al acțiunii individuale, se interesa de sensul și semnificația acesteia în cadrul raportului de ansamblu față de divinitate. Practica preoților avea de aceea nevoie de prescripții pozitive și de cazuistica laică, iar caracterul de interioritate etică al religiozității se diminuează de regulă inevitabil.

E de la sine înțeles că prescripțiile pozitive materiale ale eticii profetice și ale eticii preoților, care o reformulează cazuistic pe cea dintâi, trebuie să-și extragă conținutul propriu din problemele puse de obișnuințele, convențiile și nevoile obiective ale mediului laic, și care reprezintă problematica deciziei asistenței spirituale. Deci cu cât tinde un anumit cler să reglementeze practica vieții, chiar și pe aceea a laicilor, corespunzător voinței divine, și mai ales cu cât urmărește el să-și sprijine puterea și veniturile proprii pe această practică, cu atât mai amplu trebuie el să vină în întâmpinarea sferei de reprezentări *tradiționale* a laicilor în cadrul formării doctrinei și activității proprii. Acesta este mai ales cazul atunci când demagogia profetică nu a smuls credința maselor din legătura sa intimă motivată magic cu tradiția. Cu cât marea masă devine ulterior obiect al acțiunii și sprijin al puterii preoților, cu atât activitatea lor de sistematizare trebuie să recurgă tocmai la reprezentările și practicile religioase cele mai tradiționale, deci la forma magică a acestora. De aceea, o dată cu accentuarea pretențiilor de putere ale clerului

egiptean, cultul animist al animalelor se deplasează **tot** mai mult în **centrul** său de interes. în schimb instrucția intelectuală sistematică **a** preoților a crescut cu siguranță în Egipt față de epoca timpurie.Tot astfel s-a accentuat sistematizarea cultului în India de la înlocuirea hotar-ului, poetul sfânt și harismatic, de către brahmani, maeștrii ceremoniei sacrificiului. *Atharveda* este, ca produs literar mult mai recentă decât *Rigveda,* iar *Brahmanele* sunt încă și mai recente, însă materialul religios sistematizat în *Atharveda* are o proveniență mult mai veche decât ritualul cultelor sfinte vedice și decât celelalte componente ale *Vedelor* mai vechi; el este mult mai mult un ritual magic pur decât acestea, iar în *Brahmane* acest proces de popularizare și deopotrivă de interpretare magică a religiozității sistematizate de preoți a mers și mai departe. Cultele vedice mai vechi sunt - așa cum relevă Oldenberg - culte ale celor avuți, ritualul magic, dimpotrivă, un vechi specific al maselor. Tot astfel se întâmplă și cu profețiile. Față de vechiul budism, crescut pe înălțimile cele mai sublime ale contemplației intelectuale veritabile, religiozitatea *mahâyâna* este o popularizare ce s-a apropiat treptat de vrăjitoria pură sau cel puțin de ritualismul sacramental. Nu altfel s-au petrecut lucrurile cu învățătura lui Zarathustra, a lui Laotzi și a reformatorilor religiei hinduiste, într-o mare măsură chiar cu învățătura lui Mahomed - de îndată ce credința lor a devenit o religie a laicilor. *Zend-Avesta* a sancționat chiar cultul haomei pe care Zarathustra l-a combătut explicit și vehement, poate fără câteva componente bacchantice înfierate de el. Hinduismul a manifestat permanent tendința de a aluneca treptat tot mai mult spre magie sau în orice caz spre soteriologia sacramentală semimagică. Propaganda Islamului în Africa se sprijină mai ales pe un substrat magic masiv, respins de către vechiul islam, și prin care el devine mai atractiv decât orice altă religiozitate. Acest proces apreciat ca «decădere» **sau** «osificare» a profețiilor este aproape inevitabil. Căci într-adevăr **profetul** însuși este de regulă un demagog laic autoritar, care vrea **să** înlocuiască harul ritual al preoților moștenit printr-o sistematizare bazată pe conștiința etică. însă încrederea pe care o câștigă din **partea** laicilor se sprijină **de regulă pe faptul că el are** o **harismă,**

ceea ce înseamnă în mod obișnuit că el este un vrăjitor, însă unul mult mai mare și mai puternic decât ceilalți, având o putere nemaiîntâlnită asupra demonilor și chiar asupra morții, trezind morții la viață sau chiar înviind el însuși din morți, ori făcând alte lucruri pe care alți vrăjitori nu le pot face. Nu ajută la nimic faptul că el se apără împotriva unor asemenea bănuieli, căci după moartea lui evoluția continuă trecând peste el. Pentru a supraviețui cumva în conștiința maselor largi de laici, fie că trebuie să devină un obiect de cult, prin urmare încarnarea unui zeu, fie nevoile laicilor au grijă ca forma cea mai adecvată lor a învățăturii sale să supraviețuiască pe calea selecției.

Aceste două tipuri de influență - forța harismei profetice și obișnuințele statornice ale masei - acționează prin urmare în multe privințe într-o direcție opusă asupra activității de sistematizare a preoțimii. Doar că, lăsând la o parte profeția ce apare întotdeauna din cercurile laice sau care, cel puțin, se sprijină pe acestea, în rândul laicilor nu există exclusiv forțe tradiționaliste. Alături de cele tradiționaliste, *raționalismul laicilor* reprezintă o forță cu care clerul trebuie să se confrunte. Purtători ai acestui raționalism laic pot fi diferite pături sociale.

7

Caste, clase și religie

Religiozitatea țărănească - Caracterul citadin al religiozității creștinismului timpuriu - Aristocrație și religiozitate - Cavalerismul războinicului credinței - Birocrație și religiozitate - Diversitatea religiozității «burgheze» - Raționalismul economic și cel etico-religios - Atitudinea religioasă atipică a micii burghezii: religiozitatea meșteșugarilor- Religiozitatea etică a mântuirii specifică celor mai negativ privilegiați - Condiționarea de clasă și de stare socială a religiozității mântuirii - Religiozitatea paria iudaică și hindusă - Amprenta păturilor intelectuale asupra religiilor - Intelectualismul micii burghezii în iudaism și în creștinismul timpuriu - Intelectualismul elevat și cel plebeu, intelectualismul paria și religiozitatea sectară - Constituiri ale comunității în Europa occidentală «luminată» religios.

Condiția țăranului este atât de puternic legată de natură, atât de mult dependentă de procese organice și de fenomenele naturale, și chiar economic atât de puțin orientată în sine însăși spre o sistematizare rațională, în, cât el este, în general, purtător al unei religiozități doar acolo unde, datorită unor forțe interne (fiscale sau feudale) sau externe (politice), îl amenință sclavia sau proletarizarea. Atât una cât și cealaltă, mai întâi amenințarea exterioară și apoi opoziția față de forțele senioriale - care, ca-ntotdeauna în Antichitate, erau de asemenea citadine - au marcat, de pildă, vechea religie israelită. Cele mai vechi documente, mai ales poemul Deborei, vădesc faptul că lupta purtată în principal de către țăranii aceleiași confederații, a căror uniune poate fi comparată de pildă etolienii, samniții ori cu elvețienii - cu aceștia și în măsura în care marele drum comercial care traversa țara dinspre Egipt spre Eufrat a creat o situație asemă-

nătoare (economie monetară timpurie și contacte culturale) caracterului de «stat-tranzit» al Elveției -, s-a orientat împotriva marilor proprietari de pământ locali filistini și canaaniți, a cavalerilor care luptau pe care de fier și a «războinicilor instruiți din tinerețe» (așa cum se spune despre Goliath) care încercau să-i oblige pe țăranii de pe coastele munților (unde «curge lapte și miere») să plătească dări. A fost o constelație de mare însemnătate faptul că această luptă, aidoma unirii claselor și expansiunii din perioada mozaică, a reînceput mereu sub conducerea unor mântuitori ai religiei jahvite (Maschiach, Messias, precum Gideon și cei asemănători lui, așa numiții judecători). Prin intermediul acestei relații apare deja în vechea evlavie țărănească un pragmatism religios care depășește nivelul celorlalte culte țărănești obișnuite. Cultul lui Jahve asociat cu legile sociale devine definitiv o religie etică propriu-zisă abia în cadrul polisului Ierusalim. Firește, așa cum o indică impactul social al profeției, și aici tot prin participarea moralismului social al țărănimii cetăților orientat împotriva marilor proprietari de pământ și de avere bănească de la orașe și prin apelul la determinările sociale ale Legii mozaice privind echilibrul stărilor sociale. însă religiozitatea profetică nu este influențată în mod specific de țărani. Pentru moralismul celui dintâi și unicului teolog al literaturii oficiale grecești, Hesiod, a fost de asemenea decisiv un destin plebeu tipic. însă nici el n-a fost un «țăran» tipic. Cu cât mai puternic este caracterul țărănesc al dezvoltării culturale - în Occident la Roma, în Orientul îndepărtat în India, în sud-vestul Asiei în Egipt -, cu atât apasă în cumpăna tradiționalismului tocmai acest element al populației și cu atât mai mult se poate lipsi cel puțin religiozitatea populară de raționalizarea etică. Și în evoluția ulterioară a religiei iudaice și creștine, țăranii, ca purtători ai unor mișcări rațional-etice, fie că nu apar deloc sau apar într-o manieră direct negativă, precum în iudaism, fie, precum în creștinism, doar excepțional și atunci într-o formă comunist-revoluționară. Secta puritană a donatiștilor din Africa romană, provincia cu cea mai masivă acumulare funciară, pare a fi, puternic răspândită în cercurile țărănești, însă rămâne singura în Antichitate. Taboriții, în măsura în care provin din cercurile

țărănești, în continuare propaganda «dreptății divine» în războiul țărănesc german, comuniștii radicali englezi din rândul micii țărănimi și mai ales membrii sectelor țărănești din Rusia, au de regulă în instituțiile lor cu un caracter mai mult sau mai puțin devălmaș elemente agrar-comuniste comune, sunt amenințați cu proletarizarea și se împotrivesc bisericii oficiale mai ales în calitatea ei de beneficiară a zeciuielii și de sprijin al autorităților fiscale și seniori-ale. Legătura lor cu revendicările religioase a fost în genere posibilă doar pe terenul unei religiozități etice deja existente, care conținea promisiuni specifice, ce pot servi ca puncte de contact pentru un *drept natural* revoluționar - despre care vom vorbi în alt loc. Deci nu pe terenul asiatic, unde combinația dintre profeția religioasă și curentele revoluționare (în China) apare într-o cu totul altă formă decât mișcarea țărănească propriu-zisă. Țăranii sunt doar extrem de rar pătura socială de la început purtătoare a vreunei religiozități care să nu fie magică. Profeția lui Zarathustra apelează, pe cât se pare, la raționalismul (relativ) al muncii țărănești regulate și al creșterii vitelor, în lupta sa împotriva religiozității orgiilor a falșilor profeți, în care erau chinuite animalele (probabil asociată, precum în cultele extazului împotriva cărora a luptat Moise, cu sfâșierea vitelor). întrucât parsismul socotea ca fiind magic «pur» doar terenul arat, respectiv ogorul ca fiind absolut plăcut divinității, el va avea, după adaptarea, la viața de zi cu zi, care l-a transformat masiv, și pe care o reprezintă el în raport cu profeția originară, un caracter pronunțat agrar și, ca urmare, în prescripțiile sale etico-sociale, un caracter specific antiorășenesc. Dar în măsura în care profeția lui Zarathustra a pus ea însăși în mișcare pentru sine interese economice, acestea trebuie să fi fost la început mai degrabă interese ale conducătorilor și proprietarilor funciari legate de capacitatea de prestație a țăranilor lor, decât interese ale țăranilor înșiși. De regulă, țărănimea rămâne orientată spre vrăjile legate de vreme și magia animistă sau de ritualism, însă pe terenul unei religiozități etice, spre o etică riguros formalistă a lui do ut des în raport cu divinitatea și clerul.

Faptul că țăranul este socotit tipul specific de om evlavios și plăcut lui Dumnezeu reprezintă un fenomen pe deplin modern - lăsând la o parte religia zarathustriană și exemplele particulare ale unei opoziții patriarhal-feudale sau, invers, ale unei opoziții intelectualiste și exprimând o tristețe metafizică a literaților, față de cultura orășenească și consecințele ei. Nici una dintre religiile mai însemnate ale mântuirii din estul Asiei nu cunoaște așa ceva. Religiozității indiene și, cel mai consecvent, celei budiste el le este suspect din perspectivă religioasă sau este condamnat expres (datorită acelei *ahimsâ* interdicți, absolută de a ucide). Religiozitatea israelită a epocii de dinaintea profeților este încă o religiozitate puternic țărănească. Transfigurarea ogorului drept ceva plăcut divinității în epoca post-exilică reprezintă, dimpotrivă, o opoziție literar-patriarhală împotriva dezvoltării cetăților. Adevărata religiozitate arăta de pe atunci diferit, și cu totul altfel, mai târziu, în timpul epocii fariseice. Pentru evlavia comunitară a chaberim-ilor din iudaismul târziu, «plugar» și «fără Dumnezeu» sunt noțiuni identice, iar cel care nu locuiește la oraș este socotit un evreu de mâna a doua, atât din perspectivă politică cât și din cea religioasă. Căci, la fel ca în cadrul legii rituale budiste și hinduiste, și în cea iudaică este practic imposibil să trăiești efectiv corect ca țăran. Teologia rabinică post-exilică și, în întregime, cea talmudică, prin consecințele lor practice, îngreunează în mod direct viața agricultorilor. Colonizarea sionistă a Palestinei s-a lovit chiar în prezent de produsul teologilor iudaismului târziu - anul sabbatauic -, ca piedică absolută, pentru care rabinii est-europeni (în opoziție cu caracterul doctrinar al ortodoxiei germane) au trebuit să formuleze mai întâi o dispensă întemeiată pe ideea că această colonie este plăcută în ochii lui Dumnezeu. Pentru creștinismul timpuriu păgânul înseamnă pur și simplu «agricultor» *(paganus)*. Chiar și bisericile creștine medievale în doctrina lor oficială (Toma d'Aquino) îi tratează în fond pe țărani ca pe niște creștini de rang inferior, prețuindu-i extrem de puțin. Idealizarea religioasă a țăranului și credința în valoarea cu totul specifică a evlaviei sale este produsul unei evoluții extrem de moderne. Ea este mai întâi specifică luteranismului, într-o opoziție

destul de manifestă față de calvinism, și celor mai multe secte protestante, iar ulterior religiozității ruse moderne sub influență slavofilă. Deci comunităților bisericești, care, datorită modului lor de organizare, sunt legate deosebit de puternic de interesele princiare, nobiliare și autoritare, fiind dependente de ele. Pentru luteranismul modernizat - căci poziția lui Luther nu este încă aceasta - lupta împotriva raționalismului intelectualist și a liberalismului politic, în continuare pentru ideologia religioasă slavofilă a țăranilor lupta împotriva capitalismului și a socialismului modern au reprezentat interesul principal, în timp ce idealizarea sectarismului rus prin intermediul narodnicilor ar dori să coreleze protestul antiraționalist al intelectualismului cu revolta țărănimii proletarizate împotriva bisericii formate din birocrați aflați în slujba autorităților politice, și astfel să le transfigureze religios pe amândouă. în toate cazurile e vorba, prin urmare, într-o măsură extrem de accentuată de reacții împotriva dezvoltării raționalismului modern, al cărui purtători sunt socotite a fi orașele. Cu totul opus acestei situații era privit orașul în trecut, anume ca sediu al evlaviei, și încă în secolul XVII Baxter vede explicit în relațiile țesătorilor din Kidderminster cu metropola londoneză o promovare în rândul lor a cucerniciei. într-adevăr, religiozitatea creștinismului timpuriu este o religiozitate orășenească, iar importanța creștinismului crește, în împrejurări în rest asemănătoare - așa cum convingător a înfățișat-o Harnack -, o dată cu mărimea orașului. Iar în Evul Mediu fidelitatea față de biserică s-a dezvoltat, aidoma religiozității sectare, în mod cu totul specific în incinta orașelor. Este absolut improbabil ca o religiozitate comunitară organizată, așa cum a fost cea a creștinismului timpuriu, să se fi putut dezvolta - cum s-a întâmplat, de fapt - în afara unei vieți comunitare orășenești, și aceasta înseamnă «orășenești» în sens occidental. Căci ea presupune, ca pe niște concepții existente deja, spargerea limitelor tabu dintre clanuri, conceptul de funcție administrativă, conceperea comunității ca o «instituție», ca o structură corporațională care servește unor scopuri obiective - reprezentări care, la rândul lor, au întărit comunitatea ușurând extrem de mult reintegrarea acesteia în dezvoltarea incipientă a orașelor Evului

Mediu european. Aceste concepții însă s-au dezvoltat exclusiv pe terenul culturii mediteraneene, în special în cadrul dreptului statal grecesc și, în mod definitiv, în cel roman. Dar și calitățile specifice ale creștinismului ca religie etică a mântuirii și evlavie personală și-au găsit terenul fertil genuin în cadrul orașului, dobândind permanent de acolo impulsuri noi, în opoziție cu resemnificarea ritualistă, magică sau formală favorizată de supremația forțelor feudale.

Nobilimea războinică și toate forțele feudale devin cu greu purtătorii unei etici religioase raționale. Modul de viață al războinicului nu are afinități nici cu ideea unei providențe bune și nici cu ideea unor cerințe etice sistematice din partea unei divinități transcendente. Concepte precum «păcat», «mântuire», «umilință» religioasă nu numai că sunt de regulă străine sentimentului demnității proprii a oricăror pături politice dominante (mai ales a nobilimii războinice), dar chiar le ofensează în mod direct. A accepta o religiozitate care se bazează pe aceste concepții și a se pleca în fața profeților sau a preoților trebuie să pară unui erou războinic sau unui bărbat de viță nobilă - nobilimii romane din vremea lui Tacitus, ca și mandarinilor confucianiști - ca o lipsă de noblețe și demnitate, înfruntarea morții și a iraționalității destinului uman este o chestiune cotidiană pentru războinic, iar șansa și aventura care formează specificul acestei lumi îi umplu viața în așa măsură încât el nu pretinde și nu acceptă bucuros de la o religiozitate altceva decât protecția împotriva vrăjilor rele ori rituri ceremoniale adecvate sentimentului demnității specifice rangului său, și care devin componente ale convenției de castă, eventual rugăciuni ale peoților pentru victorie sau pentru o moarte glorioasă ce permite accesul în paradisul eroilor. Așa cum am menționat și în alt context, grecul cultivat a rămas permanent, cel puțin ca idee, un războinic. Credința animistă simplă în suflete - care nu-și pune problema naturii existenței de dincolo și până la urmă nici chiar a acesteia însăși, dar care, în orice caz, este destul de sigură în ce privește faptul că existența pământească cea mai sărăcăcioasă este de preferat unei demnități regale în Hades - a rămas la greci, până în epoca completei depolitizări, o credință obișnuită, pe care au depășit-o într-o anumită măsură doar

misterele ce ofereau mijloace ritualice de îmbunătățire a destinului din această viață și din viața de dincolo, în mod radical însă doar religiozitatea comunitară ortică cu concepția ei privind metempsihoză. Epocile de puternic entuziasm profetic sau de reformă religioasă atrag adeseori tocmai nobilimea în orbita religiozității etice a profeților, pentru că ea pătrunde toate straturile și clasele sociale și pentru că nobilimea este de obicei cel dintâi purtător al culturii laice. Insă intrarea în cotidian a religiozității profetice conduce, de regulă, foarte curând la excluderea nobilimii din rândul păturilor entuziasmate religios. Deja epoca războaielor religioase din Franța relevă conflictele etice ale sinodurilor hughenote, de pildă cu un conducător precum Conde, în privința problemelor etice. Nobilimea scoțiană, ca și cea engleză sau franceză, a fost, după ce ea, sau cel puțin unele straturi ale ei, au jucat la început un rol important în religiozitatea calvină, în cele din urmă exclusă aproape în întregime din cadrul acesteia.

Sentimentul apartenenței la un clan războinic este compatibil cu religiozitatea profetică, firește, acolo unde promisiunile ei îi privesc pe *războinicii credinței*.

Această concepție presupune exclusivitatea unei singure divinități care stăpânește lumea și ticăloșia morală a necredincioșilor care sunt dușmanii ei și a căror existență nestingherită stârnește mânia sa justificată. Ea lipsește de aceea în antichitatea occidentală ca și oricărei religiozități asiatice până la Zarathustra. Dar și aici lipsește corelația nemijlocită dintre lupta împotriva necredincioșilor și promisiunile religioase. Acest lucru l-a creat abia Islamul. O treaptă preliminară și deopotrivă un model în acest sens au fost făgăduințele Dumnezeului iudaic către poporul său, așa cum le-a înțeles și le-a reformulat Mahomed după ce, dintr-un conducător pietist al unei secte secrete din Mecca, el a ajuns *podestă* la Jathrib-Medina și după ce a fost respins definitiv de evrei ca profet. Vechile războaie ale confederației israelite sub conducerea mântuitorilor lui Jahve erau privite de tradiție ca războaie «sacre». Războiul sfânt, respectiv războiul purtat în numele unei divinități cu scopul ispășirii speciale a unui sacrilegiu, n-a fost străin nici Antichității, în special

celei grecești, cu toate consecințele sale: alungarea sau nimicirea completă a dușmanilor și a întregului lor avut. însă aici elementul specific a fost acela că poporul lui Jahve, o comunitate specială a acestuia, confirma prestigiul lui Jahve pe seama dușmanilor săi. Atunci când Jahve a devenit divinitatea universală, profeția și religiozitatea psalmilor au creat, în lipsa posesiei țării făgăduinței, promisiunea mai generală cu privire la înălțarea lui Israel, ca popor al lui Jahve, deasupra celorlalte popoare care în viitor vor fi silite, toate, să-l slujească pe Jahve și să cadă la picioarele lui Israel. De aici a scos Mahomed porunca războiului religios ce va dura până la supunerea necredincioșilor sub autoritatea politică și dominația administrativă a credincioșilor. Nu se cere suprimarea lor, în măsura în care aparțin unor religii ale Cărții dimpotrivă; se poruncește cruțarea lor în interes financiar. Abia războiul religios creștin stă sub deviza augustiniană *coge intrare:* necredincioșii sau ereticii pot să aleagă doar între a fi convertiți sau a fi suprimați. Războiul religios islamic încă mai mult, întrucât era într-o manieră mai clară decât acela al cavalerilor cruciați - cărora papa Urban nu a neglijat să le dea de înțeles extrem de convingător necesitatea expansiunii în scopul câștigării de feude pentru generațiile următoare -o acțiune orientată în mod esențial de interesele feudale pentru ocuparea de noi moșii senioriale. Războiul religios este și în regulile de acordare a beneficiilor pentru sipahi din dreptul turc legat de administrarea feudelor un criteriu important în ce privește reglementarea revendicărilor unor privilegii. Promisiunile care, lăsând deoparte poziția de conducător, sunt, chiar în islam, legate de propaganda războinică, prin urmare mai ales Paradisul islamic ca răsplată pentru moartea în războiul religios, sunt tot atât de puțin promisiuni ale mântuirii în sensul propriu-zis al acestui termen ca și promiterea Walhallei, a paradisului eroilor, făgăduit Kshatriya-ului indian care cade în luptă, cât și eroului războinic devenit sătul de viață îndată ce l-a văzut pe fiul său, sau a oricărui alt paradis al războinicilor. Iar acele elemente religioase ale vechiului islam, care prezintă caracterul unei religii etice a mântuirii, s-au diminuat masiv în raport cu aceasta, atâta timp cât Islamul a rămas în esență o religie a războ-

nicilor. însă religiozitatea ordinelor celibatare cavalerești ale Evului Mediu, corespunzătoare ordinelor războinice islamice și create mai întâi în timpul cruciadelor împotriva Islamului, în special religiozitatea templierilor și deopotrivă aceea a sikhs-ilor indieni - care a apărut din asocierea ideilor islamice cu un hinduism ce era la început riguros pacifist și care erau animați de idealul luptei fără îndurare în numele credinței -, și în sfârșit aceea a călugărilor budiști războinici din Japonia care au avut temporar o importantă poziție politică, toate acestea nu avuseseră în genere de-a face decât în mod formal cu «religiozitatea mântuirii». Chiar ortodoxia ei formală a avut adesea o autenticitate îndoielnică.

Dacă astfel casta războinicilor sub forma cavalerismului se opune aproape pretutindeni religiozității mântuirii și celei comunitare, acest raport are parțial alt aspect în cadrul unor armate «stabile» de profesioniști, respectiv având «ofițeri» proprii și organizate în esență birocratic. Armata chineză are într-adevăr, ca orice altă profesie, zeul ei special, un erou canonizat la nivelul statului. Iar adeziunea pătimașă a armatei bizantine de partea iconoclaștilor nu provenea din așa-zise principii puritane, ci pur și simplu din atitudinea influențată de islam a provinciilor sale de recrutare. Insă în armata romană a Principatului, alături de alte culte privilegiate, care nu ne interesează aici, începând cu secolul al doilea religia comunitară a lui Mithra, concurenta creștinismului, și promisiunile ei privind viața de dincolo au jucat un rol foarte important. Mai ales (dar nu numai) în rândurile centurionilor, deci a ofițerilor subalterni care doreau să ocupe ulterior posturi civile. Insă cerințele etice propriu-zise ale misterelor lui Mithra sunt minime și respectate într-o manieră extrem de generală: ele sunt în esență o religie a purificării rituale, exclusiv masculină - femeile sunt excluse - într-o pronunțată opoziție față de creștinism, și în general una dintre concepțiile cele mai masculine cu privire la mântuire, având o ierarhie de inițieri și de ranguri religioase, și, spre deosebire de creștinism, nefiind potrivnică participării la alte culte și mistere - ceea ce se-ntâmpla adeseori - și de aceea, de la Commodus, cel dintâi care a acceptat •urnirea sa într-o funcție religioasă a acestui cult (întrucâtva așa

cum au acceptat odinioară regii prusaci să devină membri ai lojelor) și până la Iulian, ultimul exponent entuziast al misterelor, au fost protejate de împărați. Alături de promisiunile legate de lumea de aici, care, ca pretutindeni, erau legate de promisiunile legate de viața de apoi, în forța de atracție a acestui cult asupra ofițerilor intră și caracterul, în esență magico-sacramental, al binecuvântării și avansarea ierarhică în funcțiile religioase.

Cu siguranță, aceleași momente au fost cele care au recomandat cultul *și funcționarilor* civili, în ale căror cercuri era la fel de îndrăgit. Ce-i drept, regăsim și în alte părți în cadrul birocrației germeni ai unor tendințe specifice religiozității mântuirii. Funcționarii pietiști germani - expresia faptului că evlavia burgheză ascetică din Germania i-a avut ca reprezentanți ai unui mod de viață specific «burghez» doar pe funcționari, iar nu pe întreprinzătorii burghezi - și generalii prusaci într-adevăr «evlavioși» care apar mai degrabă ocazional în secolele XVIII și XIX, sunt exemple în acest sens. însă, de regulă, nu aceasta este atitudinea unei birocrații dominante față de religiozitate. Ea este permanent purtătorul unui raționalism foarte pragmatic, pe de o parte, și a idealului «ordinii» disciplinate și a liniștii ca criterii valorice absolute, pe de altă parte. Birocrația se caracterizează în mod obișnuit printr-un adânc dispreț față de orice religiozitate irațională, corelat cu înțelegerea posibilității de utilizare a acesteia ca mijloc de domesticire. Așa se întâmplă în Antichitate cu birocrația romană, iar astăzi cu birocrația burgheză cât și cu cea militară[1]. Atitudinea specifică a unei birocrații față de problemele religioase a dobândit o formă clasică în confucianism: absența desăvârșită a oricărei «nevoi de mântuire» și, în general, a

1. Eu însumi am fost martor atunci când cazărmile de ofițeri, cu ocazia primei candidaturi a domnului de Egidy (locotenent colonel în retragere), au nutrit speranța că Maiestatea Sa - întrucât temeiul acestei critici a unui camarad față de ortodoxie era absolut evident - va lua inițiativa de a nu îngădui ca în slujba religioasă pentru militari să fie debitate în continuare vechile povești pentru copii, pe care nici un bărbat onest n-ar putea să afirme că le crede. Atunci când aceasta nu s-a întâmplat, s-a înțeles că învățătura bisericii, așa cum este ea, reprezintă nutrețul cel mai bun pentru recruți.

oricărei ancorări a eticii în transcendență, etică ce este înlocuită printr-un cod cu un conținut pur oportunist și utilitarist, dar plin de distincție estetică, al unui conveționalism birocratic de castă; suprimarea oricărei religiozități emoționale, irațională și individuale care să depășească credința tradițională în spirite; păstrarea cultului strămoșilor și a pietății copilului ca temei universal al subordonării; «distanța față de spirite», a căror influență magică este disprețuită de funcționarul luminat, câtă vreme cel superstițios o acceptă, ca și la noi, de pildă, spiritismul, aml-ii lăsând-o însă cu o indiferență depreciativă să prospere în voie ca religiozitate populară, și respectând-o formal, în măsura în care aceasta își găsește expresia în riturile statale recunoscute, ca parte a unor datorii convenționale de castă. Menținerea neîntreruptă a magiei, în special a cultului strămoșilor, ca garanție a supunerii, a permis aici birocrației reprimarea deplină a dezvoltării ecleziastice autonome și a oricărei religiozități comunitare. Birocrația europeană se vede constrânsă - în situația în care ea manifestă în medie aproximativ același dispreț intern față de orice religiozitate luată în serios de către restul societății - în interesul domesticirii masei, la respectarea oficială a religiozității liturgice existente.

Dacă în ceea ce privește poziția religioasă a păturilor sociale care în mod normal sunt cel mai puternic privilegiate pozitiv - nobilimea și birocrația -, în ciuda tuturor deosebirilor extrem de pregnante, pot fi puse în lumină anumite tendințe comune, păturile «burgheze» propriu-zise manifestă contrastele cele mai puternice. Și anume cu totul independent de contradicțiile de castă extrem de puternice pe care le dezvoltă aceste pături în interior. Căci, în primul rând, «negustorii» sunt parțial membrii ai păturii celei mai privilegiate - patriciatul orășenesc din Antichitate, de pildă - parțial paria, precum negustorii nomazi lipsiți de proprietate imobiliară, parțial pături privilegiate care stau, ca tagmă, în urma nobilimii sau a birocrației, sau pături lipsite de privilegii ori chiar privilegiate negativ, dar în fapt extrem de puternice, precum, în ordinea importanței, «cavalerii» romani, metecii greci, croitorii din Evul Mediu și alte pături înrudite de negustori, mai departe cămătarii și marii

comercianți din Babei, negustorii chinezi și indieni, în sfârșit «burghezia» epocii moderne incipiente.

Atitudinea patriciatului comercial față de religiozitate prezintă în toate epocile, contraste specifice independent de aceste diferențe de condiție socială,. Implicarea mundană extrem de puternică a vieții lor îi împinge prea puțin spre aderarea la o religie profetică sau etică. Marii negustori ai Antichității și ai Evului Mediu sunt exponenți ai «câștigului bănesc ocazional» specific, intermitent, și care nu este desfășurat ca activitate de sine stătătoare, ofertanți de capital pentru negustorii călători lipsiți de capital, iar în epoca istorică sunt parțial o nobilime orășenească îmbogățită prin acest câștig ocazional, originar cu o bază seniorială, parțial, invers, o pătură de negustori ajunsă în posesia unor domenii și manifestând tendința de a pătrunde în rândul nobilimii. La aceasta s-au alăturat - prin acoperirea financiară a nevoii politice - reprezentanții capitalismului orientat politic spre menținerea livrărilor de stat și a creditului statal, cât și reprezentanții capitalismului colonial, așa cum îl întâlnim în toate epocile istorice. Nici una dintre aceste pături sociale n-a fost un purtător primar al religiozității etice sau al religiozității mântuirii. Cu cât mai privilegiată era condiția negustorilor, cu atât mai puțin prezintă ea, în general, tendința dezvoltării unei religii a vieții de dincolo. Religia orașelor comerciale feniciene plutocratice și aristocrate este în întregime orientată mundan și - după cât se cunoaște - cu totul neprofetică. însă intensitatea religiozității și frica de zeitățile înzestrate cu trăsături sumbre este totuși foarte accentuată. Dimpotrivă, vechea nobilime războinică greacă, ce se ocupa atât cu pirateria cât și cu comerțul maritim, a lăsat în urma sa documentul religios pentru ceea ce constituia sfera preferințelor sale: *Odiseea* și pronunțata ei lipsă de respect față de zeități. Divinitatea taoistă a prosperității din China, venerată aproape universal de negustori, nu prezintă nici o trăsătură etică, ci are un caracter pur magic. Și cultul zeului grec Pluto, firește un zeu preponderent agrar al prosperității, constituie o parte a misterelor eleusine, care, lăsând la o parte puritatea rituală și libertatea în ce privește păcatul vărsării de sânge, nu pun nici o cerință etică. Augustus a căutat să facă din

pătura celor eliberați, cu capitalul lor religios, printr-o politică caracteristică, purtătorii specifici ai cultului imperial, prin crearea rangului Augustalilor; această pătură nu prezintă, în rest, orientări specifice ale interesului religios. Acea parte a negustorilor din India care au o religiozitate hinduistă, mai ales acele cercuri de bancheri provenite din vechile cercuri de cămătari sau mari comercianți aparținând capitalismului statal, este formată îndeosebi din așa-numiții «Vallabhâchâri», respectiv adepții preoțimii vișnuite, reformată de către Vallaba Svamî, ai cultului Gokulastha Gosâins și cultivă o formă de devoțiune erotomorfă față de Krishna și Râdhâ. Banchetele lor rituale în cinstea mântuitorului s-au rafinat până într-atât încât au ajuns un fel de dineuri alese. Breslele marilor negustori din orașele guelfe medievale, ca de pildă Arte di Calimala, sunt, ce-i drept, avantajoase pentru politica papală, însă au trebuit adeseori prin mijloace destul de mecanice, și cu un efect hilar să se împace, cu interzicerea cametei de către biserică. Marii patroni aristocrați ai comerțului din Olanda protestantă, erau, ca și arminienii, din perspectivă religioasă, adepți specifici ai politicii realiste și adversarii principali ai rigorismului etic calvinist. Scepticismul sau indiferența este și a fost pretutindeni o atitudine larg răspândită față de religiozitate a marilor negustori și a cercurilor de mari creditori,

însă acestor fenomene lesne de înțeles li se opune următorul fapt: în trecut noile acumulări de capital, mai precis a averii bănești valorificate rațional în scopul producerii de noi câștiguri printr-o activitate profesională continuă și anume a unui capital industrial, deci a unui capital valorificat într-o manieră specific modernă, s-au asociat adesea extrem de surprinzător cu o religiozitate comunitară de natură rațional-etică a păturilor sociale respective. Deja în comerțul Indiei avem de-a face cu o repartizare (geografică) între adepții religiei lui Zarathustra (Parsis) - care rămâne, chiar și în cursul modenizării sale, ce interpretează poruncile de purificare rituală ca prescripții de igienă, o religie etic-rigoristă, în special datorită imperativului necondiționat de a spune adevărul și a cărei morală economică socotea la început doar agricultura plăcută lui Dumnezeu, condamnând orice câștig de natură burgheză - și secta Jaina,

respectiv forma cea mai specifică de religiozitate ascetică dintre toate câte există în India în general, împreună cu adepții sectei Vallabhâchia, menționată anterior (în orice caz, în ciuda oricărui caracter antiraţional al cultelor, ai unei concepții despre mântuire constituită ca religiozitate comunitară). Nu pot să controlez dacă este adevărat că religiozitatea negustorilor islamici este, foarte adesea, o religiozitate de tipul celei a dervișilor, totuși nu este improbabil. Religiozitatea comunitară iudaică, etic-raţională, este, deja în Antichitate, o religiozitate specifică aproape numai negustorilor și creditorilor. într-o măsură mai mică, dar demnă de a fi reținută, chiar religiozitatea comunității creștine din Evul Mediu, a sectelor religioase eretice sau cea care frizează spiritul acestora, deși nu este, ce-i drept, o religiozitate a negustorilor, este totuși una «burgheză», cu atât mai mult cu cât era mai raţională din perspectivă etică. Mai ales însă toate formele protestantismului ascetic și ale sectelor din vestul și estul Europei zwinglieni, calviniști, reformați, baptiști, mennoniți, quakeri, pietiști reformați și, într-un grad mai redus, chiar pietiștii luterani, metodiștii, deopotrivă sectele schismatice și eretice ruse (mai ales sectele raţional-pietiste - dintre acestea în special stundiștii și scopții) - s-au asociat, într-o manieră foarte diferită, dar peste tot cât se poate de strâns, cu procese de dezvoltare economică raţională și - acolo unde aceasta era posibilă - cu o evoluție capitalistă. într-adevăr, tendința aderării la o religiozitate comunitară etico-raţională este în general cu atât mai mare cu cât ne îndepărtăm mai mult de acele pături care erau purtătorii capitalismului determinat mai cu seama politic, așa cum a existat el din vremea lui Hammurabi, pretutindeni unde au existat impozite, profit pentru furnizorii statului, război, piraterie, marea camătă, colonizare, și cu cât mai mult ne apropiem de acele straturi sociale care au fost purtătoare ale economiei moderne și raţionale bazate pe întreprindere, deci de acele straturi cu un caracter de clasă economic burghez (într-un sens ce urmează a fi explicat). Simpla existență a «capitalismului» de un tip oarecare nu este, evident, suficientă pentru a produce la rândul ei o etică și cu atât mai puțin o religiozitate etică comunitară. Natura corelației cauzale dintre etica raţională religi-

osă și tipul special de raționalism comercial, acolo unde există această corelație, îl lăsăm deocamdată în afara considerațiilor noastre, stabilind, mai întâi, că se poate observa o afinitate electivă - care, în afara sediilor raționalismului economic, deci în afara Occidentului, se poate remarca doar ocazional, în cadrul acestuia însă în mod clar, cu atât mai clar cu cât ne apropiem de purtătorii clasici ai raționalismului economic - între raționalismul economic și anumite forme (caracterizate mai târziu) de religiozitate etic-rigoristă.

Dacă lăsăm deoparte păturile privilegiate social sau economic, elementul atipic al atitudinii religioase pare a se accentua. în cadrul stratului social al micii burghezii, în special în rândul meșteșugarilor, coexistă cele mai mari contradicții. Tabu-uri de castă și religiozitate magică sau religiozitate mistagogă a sacramentelor sau a orgiilor în India, animismul în China, religiozitatea dervișă în islam, religiozitatea comunitară a creștinismului antic entuziasmată de realitatea pneumei (în special în estul imperiului universal roman), deisidaimonia alături de orgiile dionisiace în Grecia antică, fidelitatea fariseică față de Lege în iudaismul antic al marilor orașe, un creștinism în esență idolatru, alături de tot felul de religiozități sectare în Evul Mediu și o multitudine de forme de protestantism la începutul epocii moderne - acestea sunt, cu siguranță, cele mai mari contraste care pot fi gândite laolaltă. De la bun început vechiul creștinism a fost o religiozitate specifică meșteșugarilor. Mântuitorul ei, un meseriaș provincial, își recrutează misionarii - calfe călătoare, cel mai mare dintre ei calfă de meșter care se ocupă cu realizarea pânzei de corturi, atât de înstrăinat deja de provincie încât într-una dintre epistolele sale întrebuințează evident greșit o comparație din domeniul oculatiei - și comunitățile, care, așa cum s-a văzut, aveau în Antichitate un pronunțat caracter citadin, în special din rândul meșteșugarilor liberi sau nu. Și în Evul Mediu, mica burghezie este stratul social cel mai evlavios, chiar dacă nu întotdeauna și cel mai ortodox. Dar și în creștinism există fenomenul potrivit căruia atât profeția pneumatică, ce izgonea demonii, religiozitatea medievală necondiționat ortodoxă (legată deci de instituția bisericii) și călugării cerșetori, cât și anumite tipuri de religiozitate sectară din Evul

Mediu și, de pildă, ordinul humiliaților, multă vreme suspectat de heterodoxie, însă deopotrivă și baptiștii de toate nuanțele și, pe de altă parte, evlavia diferitelor Biserici reformate, inclusiv a celei luterane, au găsit, aparent în aceeași măsură, un sprijin extraordinar de solid din partea micii burghezii. Deci o varietate extrem de multicoloră care demonstrează cel puțin faptul că nu a existat niciodată o condiționare economică clară a religiozității meșteșugarilor. în orice caz, există foarte clar o tendință manifestă atât către religiozitatea comunitară cât și spre religiozitatea mântuirii, și, în fine, către religiozitatea etică rațională, în raport cu straturile țărănești. Trebuie doar sa reamintim că și această opoziție cu un caracter determinativ univoc este extrem de larg răspândită, la fel cum domeniul de răspândire al religiozității comunitare baptiste s-a situat la început în mare măsură mai ales la șes (Friza, provincie în Olanda), iar la oraș (Miinster) și-a găsit mai întâi sediul tocmai forma sa social-revoluționară.

Faptul că, mai ales în Occident, religiozitatea comunitară este de obicei strâns legată de burghezia mică și mijlocie a orașelor, își are temeiul său natural mai întâi în relativa diminuare a uniunilor consangvine, mai ales a tribului, în cadrul orașului occidental[1]. Compensația pentru acest fapt și-o găsește individul, alături de asociațiile profesionale - care au avut în Occident, ca pretutindeni, o semnificație cultică, lipsită însă de componenta tabu -, în organizațiile comunitare religioase create spontan. Dar această ultimă conexiune nu este determinată de specificul economic al vieții orășenești ca atare. Ci, așa cum se poate observa cu ușurință, lucrurile se petrec adeseori invers. în China importanța exclusivă a cultului strămoșilor și exogomia tribală îl mențin pe orășean permanent într-o strânsă legătură cu tribul și cu statul natal. în India tabu-ul religios de castă îngreunează apariția religiozității comunitare soteriologice sau îi limitează importanța, atât în așezările orășenești cât și în provincie. Și în ambele cazuri acele momente au împiedicat - așa după cum am văzut - evoluția orașului spre o «comunitate»

1. Vezi în acest sens Cap. IX, Secțiunea 7 (nota editorului).

mult mai mult decât pe aceea a satului. Dar pătura micii burghezii tinde - ceea ce este de înțeles - relativ puternic, și anume din motive ce țin de modul ei de viață economic, către o religiozitate etică, rațională acolo unde sunt date condițiile necesare apariției ei.

Este clar că viața mic-burghezului, în special a meseriașului urban și a micului negustor, este mult mai îndepărtată de constrângerea naturală decât viața pe care o duc țăranii, astfel încât dependența de influența magică rea a spiritelor iraționale ale naturii nu poate juca în cazul său același rol ca și pentru aceia; și invers, condițiile economice ale existenței sale au un caracter principial mai rațional, adică: un caracter mai accesibil planificării și influențării raționale conforme scopului. în continuare, existența economică proprie induce mai ales meșteșugarului (și, în anumite condiții specifice, și negustorului) ideea că cinstea ține de propriul său interes, că munca devotată și împlinirea datoriei își găsesc «răsplata» și că își «merită» răsplata legitimă, prin urmare o concepție etic-rațională despre lume în sensul unei etici întemeiate pe ideea de răsplată, concepție specifică, firește - așa cum vom vedea - tuturor păturilor neprivilegiate. Mult mai apropiată acestora, în orice caz, decât țăranilor, care se orientează spre o credință «etică» a răsplatei, pretutindeni abia după eliminarea magiei de către alte forțe, în timp ce meșteșugarul a participat foarte adesea activ la această eliminare. Și incomparabil mai apropiată decât războinicilor sau marilor magnați financiari interesați economic de război și de dezvoltarea puterii politice, care sunt cel mai puțin accesibili tocmai elementelor etic-raționale ale unei religiozități. Meseriașul, în special, este prins foarte adânc la începuturile diviziunii profesionale în urzeala magiei. Căci orice «artă» cu un specific propriu, ce nu are un caracter cotidian și nu **este** general răspândită, are valoatea unei harisme magice, personale sau, de regulă, moștenite, a cărei dobândire și păstrare sunt garantate prin mijloace magice. Harismă care îi separă pe purtătorii săi printr-un tabu sau totem de comunitatea oamenilor obișnuiți **(țărani),** îi exclude adesea de la dreptul de a poseda pământ, și care, **mai** ales, condamnă meseriile, stăpânite de vechile populații aflate **m** posesia materiei prime și care își oferă la început «arta» proprie,

ca «străini» iar ulterior ca venetici, să rămână legate de castele paria conferind manipulărilor meșteșugarului și tehnicii sale caracterul unui stereotip magic. Acolo unde apare această situație - și acest lucru se petrece cel mai ușor pe terenul noilor colonii - ea va avea ca efect faptul că meșteșugarul și deopotrivă micul negustor, primul în ceea ce privește munca sa, cel de al doilea în privința câștigului său, ajung să gândească fundamental mai rațional decât oricare țăran. Meșteșugarul, în special, în decursul muncii sale - cel puțin în cazul anumitor meserii care, în clima noastră, sunt profund legate de o incintă, ca de pildă țesătoria ce s-a impus de aceea pretutindeni simultan cu o religiozitate de tip sectar - are timpul necesar și posibilitatea de a medita. Acest lucru este valabil în anumite limite și în funcție de împrejurări chiar pentru războiul de țesut mașinist modern, și întru totul pentru războiul de țesut din trecut. Pretutindeni unde dependența de reprezentările magice sau pur ritualiste s-a rupt datorită profeților și reformatorilor, meșteșugarii și mica burghezie tind spre un tip de concepție despre viață, adeseori cu un caracter primitiv, etic și religios-raționalist. Ei sunt apoi, deja în virtutea specializării lor profesionale, purtătorii unui «mod de viață» cu o formă specifică și unitară. Felul în care este determinată religiozitatea prin aceste condiții generale ale existenței meșteșugarilor și a micii burghezii nu este unul univoc. Micii negustori chinezi, cu o activitate extrem de «planificată», nu sunt purtătorii unei religiozități raționale, iar meșteșugarii chinezi, atât cât se cunoaște, la fel. Ei sunt adepții, alături de concepția magică, și a celei budiste privitoare la karmă. Această absență a unei religiozități etic-raționale este aici faptul primar și pare să fi influențat la rândul său caracterul limitat atât de surprinzător al raționalismului tehnicii lor. Simpla existență a meșteșugarilor și a micii burghezii nu a fost nicăieri suficientă pentru a da naștere din ea însăși unei religiozități etice de tip atât de general precum pe care-l avem în vedere. Am văzut și situația inversă, în care tabu-ul de castă, în asociere cu credința în metempsihoză, a influențat etica meșteșugarilor indieni făcând din ea un stereotip. Acolo unde a apărut o religiozitate comunitară și în special o religiozitate comunitară rațional-etică, ea a

putut câștiga, cu ușurință adepți tocmai în cercurile micii burghezii urbane și apoi, în funcție de împrejurări, să influențeze la rândul ei modul de viață al acestor cercuri, așa cum s-a și întâmplat de fapt.

în fine, straturile sociale cele mai negativ privilegiate din punct de vedere economic - sclavii și zilierii liberi - nu au fost nicăieri de-a lungul istoriei purtătoarele unei religiozități specifice. Sclavii, în vechile comunități creștine, reprezentau o componentă a micii burghezii orășenești. Căci sclavii greci și, de pildă, oamenii lui Narcissus (probabil celebrul sclav eliberat de către împărat) menționați în *Epistola către Romani* fac parte - precum, mai ales, cei din urmă - din pătura relativ bine situată și autonomă a administratorilor casei și dintre servitorii unui om foarte bogat, sau, mai degrabă - invers, ei sunt meseriași independenți, care plătesc o taxă stăpânului lor și speră să-și strângă bani din economiile proprii pentru a se răscumpăra, așa cum se obișnuia în întreaga Antichitate și în Rusia până în secolul al XlX-lea, sau în fine erau sclavi ai statului, și ei bine situați. Și din religia lui Mithra făceau parte - așa cum relevă inscripțiile - numeroși adepți din rândul acestei pături sociale. Faptul că zeul delfic Apollo (precum și alți zei) funcționa public datorită protecției sacre pe care o asigura ca o instituție unde sclavii puteau să-și păstreze economiile și care era de aceea extrem de căutată, iar apoi pe baza acestor economii el îi «răscumpăra» de la stăpânii lor, se pare că - potrivit ipotezei interesante a lui DeiBmann - ar fi fost valorificat de Pavel ca model pentru răscumpărarea creștinilor prin sângele mântuitorului și eliberarea lor de robia față de Lege și păcat. Dacă acest lucru este corect - oricum trebuie luată în considerare și expresia din Vechiul Testament *gă 'al* sau *pă dă* ca sursă posibilă - el indică în ce măsură propaganda creștină a mizat tocmai pe această mică burghezie care trăia rațional din punct de vedere economic datorită lipsei de libertate și a râvnei silite. «Uneltele vorbitoare» ale plantațiilor antichității, cea mai de jos pătură de sclavi, nu a reprezentat un teren propice pentru religiozitatea comunitară sau în general pentru vreo propagandă religioasă. Mai departe, ucenicii meseriașilor din toate epocile, separați, de **Kgulă,** de mica burghezie autonomă doar printr-o perioadă de

așteptare, au împărtășit de cele mai multe ori religiozitatea specifică micii burghezii. în orice caz, manifestând încă adesea tendința explicită către religiozitatea sectară neoficială, pentru ale cărei forme, în general, pătura inferioară a lucrătorilor din orașe, care trebuia să lupte cu nevoia zilnică, cu oscilațiile prețului pâinii și cu ocaziile de câștig, făcând de aceea apel la «ajutorul frățesc» al celorlalți, a reprezentat pretutindeni un teren extrem de fertil. Numeroasele asociații secrete sau parțial tolerate ale «sărmanilor», cu religiozitatea comunitară specifică lor, având uneori un caracter revoluționar alteori unul pacifist-comunist sau etic-rațional, includ de regulă pătura micilor meseriași și a ucenicilor. Mai ales din motivul tehnic conform căruia calfele călătoare reprezintă misionarii ideali ai oricărei credințe comunitare a maselor. Extraordinar de rapida expansiune, în câteva decenii, a creștinismului pe distanțe enorme din Orient și până la Roma ilustrează suficient acest proces.

Proletariatul modern însă, în măsura în care are o poziție religioasă aparte, se caracterizează, aidoma unor pături largi ale burgheziei moderne propriu-zise, prin indiferența față de religios sau prin respingerea lui. Dependența de propriile realizări este aici refulată sau completată prin conștiința dependenței de constelații pur sociale, de conjuncturi economice și de raporturi de forțe garantate legal. Dimpotrivă, orice idee privind dependența de cursul proceselor naturale cosmico-meteorologice sau de altele, explicate ca fiind determinate magic sau providențial, este eliminată, așa cum de curând a explicat atât de frumos Sombart. Raționalismul proletariatului, la fel ca și raționalismul unei burghezii aflate în posesia deplină a puterii economice în perioada de vârf a capitalismului, al cărui fenomen complementar este el, nu poate dobândi aceea prin sine însuși cu ușurință un caracter religios sau, în orice caz, nu poate produce cu ușurință o religiozitate. Religia este aici, de regulă, mai degrabă înlocuită prin alte surogate spirituale. Păturile cele mai de jos ale proletariatului, instabile din punct de vedere economic, cărora concepțiile raționale le sunt cel mai greu accesibile, cât și straturile micii burghezii falimentare apropiată proletariatului sau aflată permanent în nevoi, și amenințată cu proletarizarea pot firește să alu-

oece cu ușurință în raza de influență a unei misiuni religioase. însă a unei misiuni religioase având în special o formă magică sau, acolo unde magia propriu-zisă este eliminată, un caracter ce oferă surogate pentru grația magic-orgiastică; așa fac, de pildă, orgiile soteriologice de tip metodist, bunăoară cele organizate de Armata Salvării. Fără îndoială, pe acest teren se pot dezvolta mult mai ușor elementele emoționale ale unei etici religioase decât cele raționale, și, în orice caz, cu greu se va naște în rândul acestor pături, ca dintr-un mediu fertil primar al ei, o religiozitate etică. O religiozitate specifică de «clasă» a păturilor privilegiate negativ există doar într-un sens limitat. în măsura în care într-o religie *conținutul* revendicărilor «social-politice» se socotește a fi întemeiat printr-o voință divină, trebuie să ne ocupăm pe scurt de acest fapt în cadrul analizei eticii și a «dreptului natural». în măsura în care luăm în considerare caracterul religiozității ca atare, este de la sine înțeles că nevoia «eliberării», în sensul cel mai larg al cuvântului, nu ocupă - așa cum vom vedea mai târziu în cadrul claselor privilegiate negativ, o poziție singulară, nici măcar una principală, în timp ce ea este străină păturilor «îndestulate» și privilegiate pozitiv, cel puțin războinicilor, birocraților și plutocrației.

O religiozitate a mântuirii își poate avea originea în cadrul păturilor privilegiate social. Harisma profetului nu este legată de apartenența socială, ba chiar este, de regulă, asociată cu un anumit minimum și al culturii intelectuale. Profețiile intelectuale specifice demonstrează suficient ambele aspecte. Dar ea își modifică ulterior, constant, caracterul propriu de îndată ce pătrunde în cercurile laice care nu cultivă specific și profesional intelectualismul ca atare, și, mai mult, atunci când cuprinde straturile privilegiate negativ cărora intelectualismul le este atât economic cât și social inaccesibil. Se poate indica, în general, cel puțin o trăsătură fundamentală firească a acestei transformări - un produs al adaptării inevitabile la nevoile maselor: apariția mântuitorului *personal,* divin sau uman-divin, ca purtător al relațiilor religioase față de el, drept condiție a mântuirii. Ca un tip de adaptare al religiozității la nevoile maselor am remarcat deja transformarea religiozității cultice în

vrăjitorie pură. Religiozitatea ce are la bază un mântuitor este o a doua formă tipică fiind legată desigur de transformarea pur magică prin cele mai variate forme de trecere. Cu cât coborâm pe scara straturilor sociale, cu atât dobândește nevoia de un mântuitor - o dată ce a apărut - forme mai radicale. Secta vișnuită Kartâbhaja din India, care a mers cel mai departe cu spargerea tabu-ului de castă - teoretic, specifică multor concepții despre mântuire - și care, de pildă, a stabilit pentru adepții ei, cel puțin o comunitate limitată și privată a banchetului ritual nu doar în sens cultual fiind ca urmare, în esență, o sectă a celor cu venituri scăzute, îl venerează deopotrivă în forma cea mai antropolatră pe guru-ul propriu ereditar ajungând chiar la exclusivitatea acestui cult. Și însușiri asemănătoare se repetă la alte tipuri de religiozitate, mai ales la cele izvorâte din straturile cele mai de jos sau care au fost influențate de acestea. Extinderea concepțiilor despre mântuire la nivelul maselor conduce, aproape de fiecare dată, la apariția mântuitorului personal sau la accentuarea rolului său. înlocuirea idealului reprezentat de Buddha, respectiv mântuirea exemplară de tip intelectual în Nirvana, cu idealul reprezentat de Bodhisattva, în favoarea unui mântuitor coborât pe pământ, care renunță la propria sa intrare în Nirvana pentru a-și elibera semenii, cât și apariția grației acordate de un mântuitor ca urmare a încarnării divinității în religiile populare hinduse, mai ales în vișnuism, și impunerea acestei soteoriologii și a grației magic-sacramentale specifice ei atât asupra mântuirii ateiste elitare a budiștilor cât și asupra vechiului ritualism legat de educația vedică, sunt fenomene pe care le regăsim și în alte părți, doar că în forme diferite. Pretutindeni nevoia religioasă a burgheziei medii și mici se exprimă prin legende cu un conținut mai emoțional având în special tendința spre intimitate și înălțare sufletească, în locul formei creatoare a miturilor eroice. Ea corespunde împăcării și importanței mai mari a vieții de familie și a celei gospodărești în raport cu cea a straturilor conducătoare. Aportul evlaviei profunde de tip «Bhakti», în toate cultele indiene, în crearea figurii lui Bodhisattva ca și în cultele dedicate lui Krishna, popularitatea miturilor înălțătoare despre copilul Dionysos, despre Osiris, despre copilul

Isus și nenumăratele forme înrudite lor, toate acestea aparțin orientării burgheze a religiozității spre prozaic. Apariția burgheziei ca forță modelatoare a formei de evlavie, corelată cu influența călugărilor cerșetori, înseamnă deopotrivă eliminarea distinsei «Theotokos» a artei imperiale a lui Nicola Pisano prin imaginea tipică a Sfintei Familii, așa cum a creat-o fiul său, tot astfel cum în India copilul Krishna este preferatul cultelor populare. Ca și magia, mitul soteriologic și zeul întrupat sau mântuitorul devenit zeu proprii lui - este o concepție religioasă specific populară care a apărut de aceea spontan în locurile cele mai diferite. Ordinea impersonală, etică și supradivină a cosmosului, și mântuirea exemplară sunt, dimpotrivă, o reprezentare intelectuală mai adecvată educației laice etico-raționale specifice elitelor. Același lucru este însă valabil și cu privire la raționale specifice elitelor. Același lucru este însă valabil și cu privire la divinitatea absolut transcendentă. în afară de iudaism și protestantism toate religiile și eticile religioase, fără excepție, au trebuit să preia cultul sfinților sau al zeităților funcționale, în procesul adaptării lor la nevoile maselor. Confucianismul îl tolerează sub forma panteonului taoist, budismul popular îngăduie prezența divinităților din provinciile unde s-a răspândit subordonându-le cultului lui Buddha, Islamul și catolicismul au fost constrânși să preia zei locali, zei funcționali și zei ai tagmei sub forma sfinților cărora le revine devoțiunea zilnică a maselor.

Religiozității celor privilegiați negativ îi este proprie - în opoziție cu cultele elitiste ale nobilimii războinice - atragerea, prin conferirea unor drepturi egale, *a femeilor*. Gradul extrem de variat al îngăduirii și participării mai mult sau mai puțin active ori pasive sau al excluderii femeilor de la cultele religioase este desigur pretutindeni o funcție a gradului de pacificare relativă actuală sau anterioară) sau de militarizare. Pe de altă parte, existența preoteselor, venerarea prezicătoarelor sau a vrăjitoarelor, pe scurt devoțiunea cea mai intensă față de anumite femei cărora li se recunosc forțele supranaturale sau harismele, nu dovedește cu nimic egalitatea cultică a femeilor ca atare. Și invers, este posibil ca egalitatea principiali ÎQ relația cu divinul, așa cum există ea în creștinism și iudaism,

iar, cu o mai mică consecvență în islam și în budismul oficial, să existe paralel cu o monopolizare totală a funcțiilor preoțești și a dreptului de a decide activ în privința problemelor comunității de către bărbații care, doar ei, au dreptul la o instrucție profesională specială, ori sunt socotiți calificați, așa cum este efectiv cazul în acele religii. Marea receptivitate a femeilor pentru orice tip de profeție religioasă care nu are exclusiv un caracter militar sau o orientare politică, apare în mod clar în relațiile libere și imparțiale ale aproape tuturor profeților, ale lui Buddha ca și ale lui Christos și chiar ale lui Pythagora. Dar extrem de rar se afirmă ea dincolo de acea primă perioadă a comunității în care harismele pneumatice sunt apreciate ca indicii ale superiorității religioase specifice. Ulterior, o dată cu intrarea în cotidian și cu reglementarea relațiilor din cadrul comunității, intervine mereu o reacție împotriva fenomenelor pneumatice la femei, resimțite ca fiind potrivnice ordinii și maladive. Așa, de pildă, se întâmplă la Pavel. Orice profeție politico-militara - precum Islamul -, se adresează în întregime bărbaților. Și adeseori cultul unui spirit războinic (ca, de pildă, în arhipelagul indian al Duk Duk-ului și în alte epifanii periodice, adeseori asemănătoare, ale numenului unui erou) intră direct în slujba supunerii și a jefuirii regulate a gospodăriei femeilor de către localnicii aparținând tagmei războinicilor, socializați conform cazinoului sau clubului. Pretutindeni unde domină sau a dominat educația ascetică a războinicilor cu a sa «renaștere» a eroului, femeia reprezintă pentru sufletul eroic superior ceva de care te poți lipsi, fiind astfel declasată din punct de vedere religios. Așa se întâmplă în cele mai multe comunități de cult aristocrate sau specific militare. Femeia este în întregime exclusă din cultele oficiale chinezești, cât și din cele romane sau brahmane, după cum nici religiozitatea intelectuală budistă nu este feministă; chiar și în epoca merovingiană sinodurile creștine se mai îndoiau de faptul că sufletul femeii ar avea aceeași valoare ca al bărbatului. Dimpotrivă, cultele specifice hinduismului cât și o parte a sectelor chinezești budisto-taoiste, iar în Occident în special vechiul creștinism, mai târziu sectele pneumatice și pacifiste din estul și din vestul Europei, și-au câștigat deopotrivă

forța propagandistică prin atragerea și așezarea pe poziții egale a femeilor. Și în Grecia, cultul lui Dionysos, la prima sa apariție, a determinat un grad nemaiîntâlnit acolo de emancipare față de orice convenție a femeilor care participau la orgii, o libertate, care, firește, cu cât a durat mai mult cu atât mai artificial și mai ceremonial a fost stilizată și reglementată, fiind astfel limitată mai ales la procesiuni și alte acte festive fn cadrul diferitelor culte, iar în cele din urmă dispărând cu totul sub aspectul semnificației sale practice. întâietatea extraordinară dobândită de propaganda creștină în rândul păturilor micii burghezii în raport cu concurentul său cel mai important - religia lui Mithra - s-a bazat pe faptul că acest cult extrem de masculin excludea femeile. într-o epocă de pacificare universală aceasta i-a constrâns pe adepții săi să caute pentru femeile lor o compensație în alte misterii, de pildă în acelea ale Cybelei, suprimând astfel din capul locului unitatea și universalitatea comunității religioase chiar în sânul familiei, într-un puternic contrast față de creștinism. Deși diferite în principiul lor, efectul era în multe privințe asemănător la toate cultele intelectuale propriu-zise, de felul celor gnostice, maniheiste și altele asemănătoare acestora. Firește, nu toate religiile «iubirii față de semen și dușman» au ajuns la această recunoaștere datorită influenței femeilor sau datorită unui caracter feminist: religiozitatea indiană Ahimsâ, de pildă, în nici un caz. Influența feminină obișnuiește doar să accentueze laturile emoționale, determinate isteric, ale religiozității. Așa se întâmplă în India, însă cu siguranță nu este lipsit de semnificație faptul că religiozitatea mântuirii transfigurează de obicei virtuțile nemilitare și antimilitare, așa cum acest lucru este evindent pentru straturile privilegiate negativ și pentru femei.

Semnificația mai specială a religiozității mântuirii pentru păturile privilegiate negativ din punct de vedere politic și economic, în opoziție cu cele privilegiate pozitiv, poate fi privită acum și din alte câteva puncte de vedere mai generale. - Atunci când vom discuta **despre** «stări» și «clase» vom reveni asupra faptului că sentimentul demnității proprii a păturilor celor mai privilegiate (și care nu sunt **formate** din preoți), în special a aristocrației, «noblețea» prin urma-

re, se bazează și, potrivit lucrului, se poate baza pe conștiința «împlinirii» modului propriu de viață, ca o expresie a «ființei» lor calitative, autonome și autarhice; însă, dimpotrivă, orice sentiment al demnității proprii a celor privilegiați negativ se sprijină pe o «promisiune» făcută solemn lor, care este legată de o «funcție», de o «misiune», sau o «profesie» ce le revine. Ceea ce ei nu pot pretinde că «sunt» compensează fie prin demnitatea a ceea ce vor fi odată, și la ceea ce sunt «chemați» într-o viață viitoare în lumea aceasta ori în cea de dincolo, fie (de cele mai multe ori) prin ceea ce ei, din perspectivă providențială, «înseamnă» sau «realizează». Setea unei demnități, care, așa cum sunt ei și așa cum este lumea, nu le revine, produce această concepție din care se naște ideea rațională a unei «providențe», a unei importanțe înaintea instanței divine ce are o altă ierarhie de valori relativ la demnitate.

în exterior, orientată împotriva celorlalte pături, această situație interioară produce și alte opoziții caracteristice pentru ceea ce religiile au trebuit să «realizeze» în folosul diferitelor pături sociale. Orice nevoie de mântuire este expresia unei «suferințe», iar exploatarea socială și economică, deși nu este încă sursa exclusivă a apariției ei, rămâne, firește, una foarte importantă. Straturile privilegiate pozitiv din punct de vedere social și economic abia dacă resimt, în condiții identice în rest, nevoia de mântuire. Ele transferă asupra religiei în primul rând rolul de a «legitima» modul lor de viață și poziția pe care o ocupă în societate. Acest fenomen extrem de universal își are rădăcina în constelații interne absolut generale. Faptul că un om fericit, văzându-i pe cei mai puțin fericiți, nu se mulțumește cu realitatea propriei fericiri, ci, în plus, vrea să mai aibă și «justificarea» fericirii sale, prin urmare conștiința de a o fi «meritat» în opoziție cu cel mai puțin fericit - în timp ce ultimul trebuie să-și fi «meritat» cumva nefericirea -, această nevoie sufletească de confort orientată spre legimarea fericirii ne-o prezintă orice experiență cotidiană, fie că este vorba de destine politice, de diferențe legate de situația economică, de sănătatea corporală, de norocul în concurența erotică sau de orice altceva. «Legitimarea» în acest sens psihologic este ceea ce privilegiații pozitiv cer sufletește de la reli-

gie, dacă cer în general ceva. Nu orice pătură privilegiată pozitiv manifestă în aceeaşi măsură nevoia respectivă. Tocmai pentru eroismul războinic, zeităţile sunt fiinţe cărora invidia nu le este străină. Solon şi vechea înţelepciune iudaică sunt de acord cu privire la pericolul reprezentat tocmai de o poziţie înaltă. în ciuda zeilor, fără ajutorul lor, adeseori chiar împotriva lor, eroul îşi afirmă poziţia ieşită din comun. Epica homerică şi o parte a vechii epici indiene se opun în mod caracteristic atât spiritului cronicilor birocraţiei chineze şti cât şi celui al preoţimii iudee prin aceea că acolo «legimitatea» norocului ca răsplată a lui Dumnezeu pentru virtuţile plăcute Lui este prezentată cu o pregnanţă atât de extraordinară. Pe de altă parte, corelaţia dintre nenorocire şi mânia sau invidia demonilor ori a zeilor este răspândită universal. Aşa după cum aproape orice religiozitate populară, cea veche iudaică dar şi, foarte pregnant, de pildă, cea chineză modernă, tratează defectele corporale ca semne ale unui păcat magic sau moral făptuit de purtătorul lor ori (în iudaism) de strămoşii săi, şi după cum, cu prilejul sacrificiilor comune ale uniunilor politice, cel împovărat cu asemenea defecte sau cel atins într-un alt fel de loviturile destinului, întrucât poartă pecetea mâniei zeului, nu mai poate apărea înaintea acestuia alături de cei fericiţi şi deci plăcuţi Lui, tot astfel aproape pentru orice religiozitate etică a păturilor privilegiate pozitiv şi a preoţilor aflaţi în slujba lor, starea socială privilegiată pozitiv sau negativ a individului este socotită ca fiind cumva meritată religios, schimbându-se doar formele de legitimare a bunăstării.

în mod corespunzător, opusă este situaţia privilegiaţilor negativ. Nevoia lor specifică este eliberarea de suferinţe. Ei nu resimt această nevoie de eliberare întotdeauna într-o formă religioasă - astfel, de pildă, proletariatul modern. Iar nevoia lor religioasă de mântuire, acolo unde există, se poate manifesta pe căi diferite. Mai ales se poate asocia în maniere extrem de deosebite cu nevoia unei «răsplăţi» juste, răsplată a propriilor fapte bune şi răsplată a nedreptăţii străine. Alături de magie, şi legată de ea, aşteptarea şi speranţa unei răsplăţi de obicei «precalculate» sunt forma cea mai răspândită pe întregul pământ a credinţei maselor. La fel şi profeţiile,

care, deși au respins cel puțin formele mecanice ale acestei credințe o dată cu popularizarea și integrarea lor în mediul cotidian, au fost mereu răstălmăcite în acest sens. Natura și gradul speranțelor de răsplată și mântuire acționează însă extrem de diferit în funcție de tipul de așteptări trezite prin promisiunea religioasă, și anume tocmai atunci când acestea, scoase din contextul vieții pământești a individului, sunt proiectate într-un viitor situat dincolo de existența sa actuală. Un exemplu deosebit de important pentru semnificația conținutului promisiunilor religioase îl reprezintă religiozitatea (exilică și postexilică) a evreilor.

De la exil, formal, de la distrugerea templului, evreii au fost un *«popor paria»,* cu alte cuvinte, în sensul avut aici în vedere (sens care este tot atât de puțin identic cu poziția specială a «castelor paria» din India, precum conceptul «justiției bazate pe cadiu» cu principiile efective ale formulării sentințelor de către cadiu): un grup constituit ca o comunitatea separată ereditară, lipsit de o unitate politică autonomă și care se delimitează de exterior atât prin bariere rituale, magice (la început) și de tabu specifice socializării conubiale și banchetelor rituale, cât și printr-o privilegiere politică și socială negativă, asociată cu un comportament economic foarte deosebit. Castele indiene privilegiate negativ și specializate profesional, cu delimitarea lor strictă față de exterior garantată prin tabu și cu datoriile religioase ereditare legate de modul de viață, le sunt relativ cel mai apropiate, întrucât și pentru ele poziția de paria ca atare include speranțele de mântuire. Atât castele indiene cât și evreii prezintă același efect specific al unei religiozități paria: anume că ea își leagă adepții cu atât mai strâns de sine și de poziția de paria, cu cât situația în care se găsește poporul paria este mai apăsătoare și cu cât mai puternice sunt prin urmare speranțele de mântuire ce se asociază cu împlinirea datoriilor religioase impuse de divinitate. Așa cum am menționat, tocmai castele cele mai de jos depind cel mai mult de datoriile lor de castă ca o condiție a renașterii lor într-o situație mai bună. Legătura dintre Jahve și poporul său a devenit au atât mai indestructibilă cu cât evreii erau supuși disprețului criminal și persecuției. în opoziție evidentă, de pildă, cu creștinii orien-

tali, care sub omeiazi au trecut în asemenea măsură la religia privilegiată a Islamului, încât autoritatea politică - în interesul economic al straturilor privilegiate - a fost silită să le îngreuneze această trecere, toate frecventele convertiri în masă forțate ale evreilor, convertiri care le procurau totuși privilegiile păturii dominante, au rămas zadarnice. Singurul mijloc de mântuire era, pentru casta indiană, ca și pentru evrei, îndeplinirea poruncilor religioase specifice unui popor paria, cărora nimeni nu li se poate sustrage fără să aibă a se teme de vrăjile rele și fără a pune în pericol șansele de viitor proprii sau ale urmașilor. Diferența dintre religiozitatea iudaică și religiozitatea de castă hinduistă se bazează pe tipul de speranță a mântuirii. Hindusul așteaptă de la îndeplinirea datoriilor religioase îmbunătățirea șanselor personale de renaștere, deci accesul sau reîncarnarea sufletului său într-o castă superioară. Evreul, dimpotrivă, așteaptă participarea urmașilor săi la un imperiu mesianic, care îi va elibera întreaga comunitate paria din poziția de paria și o va face să stăpânească lumea. Căci prin promisiunea că toate popoarele pământului vor împrumuta de la evrei, iar aceștia nu vor împrumuta de la nimeni, Jahve nu a avut în vedere împlinirea ei sub forma micului profit dobândit în casele de amanet din gheto, ci situația unei burghezii orășenești puternice tipică Antichității ai cărei debitori și sclavi rezultați din neachitarea datoriilor sunt locuitorii satelor supuse și ai micilor cetăți. Hindusul muncește pentru o ființă umană viitoare, care are în comun cu el ceva doar pornind de la presupozițiile concepției animiste despre migrația sufletelor - încarnarea viitoare a sufletului său -, tot așa cum evreul trudește pentai! urmașii săi de sânge, în a căror relație față de el, înțeleasă în sens animist, constă «nemurirea sa pământească». însă în raport cu «prezentarea hindusului, ce lasă absolut intactă structura socială ie castă a lumii și poziția castei proprii, dorind ca soarta viitoare u sufletului său individual să se îmbunătățească tocmai în cadrul acestei ordini ierarhice, evreul își aștepta mântuirea personală exact invers, sub forma unei răsturnări a ierarhiei sociale actuale în favoarea Poporului său de paria. Căci acesta din urmă are vocația prestigiu-*k&,* fiind ales de Dumnezeu, iar nu pe aceea a poziției de paria.

Și de aceea, pe terenul religiozității etice a mântuirii iudaice un anumit element dobândește o mare semnificație, element care, observat prima oară de Nietzsche, lipsește cu desăvârșire oricărei religiozități de castă magice și animiste: resentimentul. în sensul lui Nietzsche, el este fenomenul ce însoțește etica religioasă a celor privilegiați negativ, care, printr-o inversare directă a vechii credințe, se consolează cu faptul că împărțirea inegală a destinelor pământești se bazează pe păcatul și nedreptatea privilegiaților pozitiv, și deci că, mai devreme sau mai târziu, ele vor atrage răzbunarea lui Dumnezeu, în forma acestei teodicei a privilegiaților negativ moralismul servește ulterior ca mijloc de legitimare a unei sete de răzbunare conștiente sau inconștiente. Aceasta se asociază mai întâi cu «religiozitatea răsplății». Dacă există deja reprezentarea religioasă a răsplății, tocmai «suferința» ca atare - întrucât ea atrage puternice speranțe de răsplată - poate deveni o valoare de sine stătătoare din punct de vedere religios. Anumite concepții ascetice, cât și predispozițiile nevrotice specifice pot cădea în plasa acestei reprezentări, însă religiozitatea suferinței dobândește caracterul specific de resentiment doar sub anumite presupoziții: de pildă nu la hinduși și budiști. Căci acolo propria suferință este meritată și individuală. Altfel este însă la evrei. Religiozitatea *Psalmilor* este plină de nevoia răzbunării, iar în prelucrările făcute de preoți la vechile tradiții israelite întâlnim aceeași caracteristică: majoritatea *Psalmilor conțin* - **indiferent** dacă părțile **componente** respective **au ajuns** probabil | abia **ulterior într-o redactare mai veche, lipsită de acest caracter -, într-o manieră evidentă, compensația moralistă și legitimarea nevoilor de răzbunare exprimate liber sau cu greu cenzurate ale unui popor paria. Fie în forma următoare: lui Dumnezeu îi sunt prezen- j tate propria respectare a poruncilor sale cât și suferința, iar în opoziție cu acestea modul de viață nelegiuit al păgânilor trufași și fericiți care își bat joc de promisiunile și puterea Sa. Sau într-o altă formă: propriile păcate sunt recunoscute cu umilință iar Dumnezeu** este **rugat să renunțe, în sfârșit, la mânia Sa și să acorde iarăși grația Sa poporului, care este totuși unicul său popor. în ambele cazuri, alături de speranța că răzbunarea lui Dumnezeu, în sfârșit împăcat, îi va**

aduce cu atât mai mult în viitor pe dușmanii nelegiuiți la picioarele lui Israel, destin pe care îl hărăzea construcția istoriei făcută de preoți dușmanilor cananeeni ai poporului, până în momentul în care mânia lui Dumnezeu n-a fost trezită prin neascultare, provocând astfel propria decădere printre păgâni. Dacă, așa cum vor anumiți comentatori moderni, unii dintre acești psalmi au la origine, probabil, mânia personală a credincioșilor legată de persecuția din timpul lui Alexandros Iannaios, totuși alegerea și păstrarea lor reprezintă elementul caracteristic, iar alți psalmi reacționează vădit la poziția de paria a evreilor ca atare. In nici o religiozitate a lumii nu există un zeu universal care să aibă nemaipomenita sete de răzbunare a lui Jahve, iar valoarea istorică a redării faptelor, specifică prelucrării istoriei de către preoți, poate fi recunoscută aproape exact prin aceea că evenimentul respectiv (ca de pildă lupta de la Meggido) *nu* corespunde acestei teodicei a răsplății și răzbunării. Religiozitatea iudaică a devenit astfel religiozitatea răsplății Kax'e^oxTlv. Virtutea poruncită de Dumnezeu este practicată doar în speranța unei răsplăți. Iar aceasta este în primul rând una colectivă: poporul ca întreg urmează să cunoască mărirea, doar astfel putând redobândi și individul onoarea proprie. Alături, și împletindu-se cu aceasta, există, dintoîdeauna, teodiceea individuală a destinului personal, a cărei problematică se reflectă mai ales în *Cartea lui Iov,* având o cu totul altă origine, și anume păturile superioare, pentru a preluda acolo, sub forma renunțării la o rezolvare a problemei și a supunerii față de suveranitatea absolută a lui Dumnezeu asupra creaturilor sale, ideea puritană a predestinării, care ar fi trebuit să apară de îndată ce se adăuga patosul pedepselor divine veșnice. Or, ea nu a apărut, iar *Cartea lui Iov* a rămas în ceea ce privește rezultatul avut în vedere de autorul ei, așa cum se știe, aproape complet neînțeleasă, atât de solid ancorată era ideea colectivă a răsplății în religiozitatea iudaică. Speranța de răzbunare, care era inevitabil unită pentru evreul evlavios cu moralismul Legii, pentru că aproape toate scrierile sfinte exilice și post, exilice sunt pătrunse de ea, și care, de-a lungul a două milenii și jumătate, a trebuit să fie nutrită conștient sau inconștient prin aproape fiecare ritual religios al poporului - legat, de

altfel, de cele două constrângeri insurmontabile: a delimitării consfințite religios de restul lumii și a promisiunilor Dumnezeului său în legătură cu soarta din această lume -, această speranță de răzbunare a diminuat, întrucât Mesia se lăsa așteptat. Diminuarea s-a realizat, firește, în conștiința religioasă a păturii intelectuale mereu în favoarea valorii acordate sentimentului de comuniune cu Dumnezeu ca atare sau a unei încrederi sincere în bunătatea divină și a disponibilității de pace cu întreaga lume. Aceasta s-a întâmplat mai ales atunci când situația socială a comunității condamnate la deplina dependență politică era într-o măsură oarecare suportabilă - în timp ce, în epoci precum cele ale persecutării din vremea cruciadelor, ea se înflăcărează iarăși într-un strigăt de răzbunare către Dumnezeu, pe cât de penetrant pe atât de zadarnic, sau pentru rugăciunea ca, și dacă propriul suflet «se preface în pulbere» în fața dușmanilor care-i blestemă pe evrei, acesta să aibă puterea de a se feri de vorbe și fapte rele, limitându-se doar la împlinirea fără crâcnire a poruncilor lui Dumnezeu și la deschiderea inimii pentru El. Dar oricât de exagerată ar fi denaturarea de a vrea să găsești în resentiment elementul caracteristic al religiozității iudaice, care, istoricește, are un caracter extrem de schimbător, totuși influența sa asupra specificului fundamental al religiozității iudaice nu trebuie subestimat. Căci resentimentul reprezintă. în raport cu ceea ce are în comun această religiozitate cu alte religii ale mântuirii, una dintre trăsăturile specifice și nu joacă în nici o altă religiozitate a păturilor privilegiate negativ un rol atât de proeminent. In orice caz, într-o formă sau alta teodiceea privilegiaților negativ este o parte componentă a oricărei religiozități a mântuirii care își ia adepții mai ales din rândul acestor pături, iar dezvoltarea eticii preoților i-a venit întotdeauna în întâmpinare acolo unde ea a devenit o parte componentă a unei religiozități comunitare specifice acestor pături. Absența ei aproape deplină și deopotrivă lipsa aproape a oricărei etici religioase social-revoluționare în religiozitatea hindusului evlavios și a budistului asiatic se explică pornind de la tipul de teodicee a renașterii; ordinea de castă ca atare rămâne veșnică și este absolut justă. Căci virtuțile sau păcatele unei vieți anterioare motivează

nașterea în casta respectivă, iar comportamentul în cadrul vieții actuale, șansele de îmbunătățire. Nu există, de aceea, nici o urmă a acelui conflict evident dintre pretențiile sociale create ca urmare a promisiunilor divinității și situația disprețuită din realitate, care a anihilat în sufletul evreului - care trăia astfel într-o permanentă tensiune față de situația clasei sale și într-o continuă așteptare și speranță zadarnică - obiectivitatea față de lume și a transformat critica religioasă a păgânilor lipsiți de Dumnezeu, critică ce avea ca răspuns batjocura neîndurătoare, într-o observație mereu trează, adeseori amară, căci era amenințată permanent de o critică de sine ascunsă a propriei virtuți bazate pe Lege. La aceasta s-a adăugat meditația pe marginea unor cazuri date, exersată o viață întreagă, cu privire la datoriile religioase ale semenilor din propria comunitate - de a căror corectitudine atârna de fapt grația finală a lui Jahve - și acel amestec, care apare într-un mod atât de caracteristic în câteva produse ale epocii post-exilice, de disperare legat de lipsa oricărui sens al acestei lumi vane, de acceptare a pedepsei lui Dumnezeu, de grijă spre a nu-L mânia prin orgoliul propriu și de corectitudine moral-rituală plină de teama care l-a constrâns pe evreul acelei lupte disperate să treacă de la interesul față de ceilalți la considerația față de sine și la sentimentul propriei demnități. Un sentiment al demnității care - dacă, până la urmă, împlinirea promisiunilor lui Jahve trebuia să fie totuși măsura valorii proprii înaintea lui Dumnezeu - putea să devină precar și astfel să se afle în fața prăbușirii întregului sens al modului propriu de viață.

O dovadă palpabilă pentru grația personală a lui Dumnezeu a rămas pentru evreul din ghetou, într-o măsură crescândă, succesul în câștig. Numai că ideea de «confirmare» într-o «profesie» aleasă de către Dumnezeu, în sensul specific ascezei intramundane, nu se potrivește în cazul evreului. Căci binecuvântarea lui Dumnezeu este ancorată, într-o măsură mult mai mică decât pentru puritan, într-o metodică sistematică, rațional-ascetică de a trăi, așa cum pentru acesta ea este *unica* sursă posibilă pentru *certitudo salutis*. Nu doar că, de pildă, etica sexuală a rămas direct antiascetică și naturalistă i» vechea etică economică a evreilor a fost, în ceea ce privește

relațiile postulate de ea, puternic tradiționalistă, pătrunsă de o prețuire manifestă a bogăției străină oricărei asceze, dar întreaga mulțumire de sine a evreilor este întemeiată ritualist, și în plus, adeseori combinată cu atmosfera sufletească specifică religiozității credinței. Prescripțiile tradiționale din cadrul eticii economice iudaice sunt valabile pe deplin, precum în cazul tuturor eticilor vechi, doar în raport cu frații întru credință, nu și în exterior. în concluzie, promisiunile lui Jahve au conferit iudaismului un caracter pregnant de moralism resentimentar. însă ar fi cu totul fals să ne reprezentăm nevoia de mântuire, teodiceea sau religiozitatea comunitară în general ca dezvoltându-se doar pe terenul reprezentat de straturile privilegiate negativ sau chiar pornind de la resentiment, deci pur și simplu ca un produs al «revoltei sclavilor în morală». Faptul nu este valabil nici măcar pentru vechiul creștinism, deși promisiunile sale se orientează precumpănitor tocmai spre «săraci» (atât din punct de vedere material cât și spiritual). în opusul reprezentat de profeția lui Isus și în consecințele ei imediate putem recunoaște mai degrabă ce urmări au trebuit să aibă devalorizarea și spargerea legității rituale, intenționat orientată spre închiderea față de exterior, și, ca urmare, *dizolvarea* legăturii dintre religiozitatea și poziția credincioșilor ca a unui popor paria închis în sine aidoma unei caste. Desigur, profeția creștină originară conține caracteristici foarte specifice ale «răsplății» în sensul compensării viitoare a sorții actuale (cel mai clar în legenda lui Lazăr) și a răzbunării, care rămâne în sarcina lui Dumnezeu. Iar împărăția lui Dumnezeu este și aici o împărăție terestră menită la început în special, sau măcar în primul rând, evreilor care cred de !a începuturi în Dumnezeul cel adevărat. Dar tocmai resentimentul penetrant jpecific al poporului paria este tliminat prin consecințele noilor promisiuni religioase. Iar pericolul bogăției pentru șansele de mântuire nu este, cel puțin în fragmentele care ni s-au transmis ca predică a lui Isus, în nici un fel motivat ascetic și nici nu poate fi motivat prin intermediul resentimentului - așa cum o demonstrează mărturiile tradiției cu privire la *n* porturile sale nu doar cu vameșii (care în Palestina sunt de obicei mici cămătari), ci și cu alte persoane înstărite din rândul nobilimii. Pentru aceasta

indiferența față de lume în contextul intensității așteptărilor escatologice este mult prea mare. Firește, dacă vrea să devină «desăvârșit», cu alte cuvinte *apostol,* tânărul bogat trebuie necondiționat să se retragă din «lume». Dar se afirmă explicit că pentru Dumnezeu totul este cu putință, chiar, și, măcar că nu lesne, posibilitatea de a da bucuria împărăției cerurilor celui care nu se poate decide să renunțe la bunurile sale. «Instinctele proletare» sunt pentru profetul iubirii acosmistice, care aduce săracilor spiritual și material vestea cea bună privind apropierea nemijlocită a împărăției lui Dumnezeu și a libertății față de puterea demonilor, tot atât de străine ca și pentru Buddha de pildă, pentru care retragerea absolută din lume reprezintă presupoziția necondiționată a mântuirii. Limita semnificației «resentimentului» și modul îndoielnic de aplicare, mult prea universală, a schemei «refulării» nu se vădesc nicăieri mai lămurit decât în greșeala lui Nietzsche, care-și aplică schema proprie și asupra exemplului cu totul nepotrivit al budismului. Acesta este însă contrariul cel mai radical al oricărui moralism resentimentar, fiind mai degrabă concepția despre mântuire a unei pături intelectuale, care disprețuiește cu mândrie și într-un chip nobil atât iluziile acestei vieți cât și pe ale celei de dincolo, pătură recrutată aproape în întregime din rândul castelor privilegiate, în special al castelor de războinici, și poate fi comparată- din punctul de vedere al proveniență sociale - cu concepția despre mântuire a grecilor, mai ales a neoplatonicilor siiu și a maniheiștilor ori a gnosticilor, oricât de fundamentală ar fi deosebirea față de acestea. Celui care nu urmărește eliberarea în Nirvana, *bhikshu* budist îi concede întreaga lume, inclusiv renașterea în paradis. Tocmai acest exemplu arată că nevoia de mântuire și religiozitatea etică mai au și o altă sursă decât starea socială a privilegiaților negativ și raționalismul burgheziei determinat de condiția vieții practice: anume intelectualismul pur ca atare, în specia] nevoile metafizice ale spiritului, care nu este silit de nevoi materiale să mediteze la probleme etice și religioase, ci de o constrângere proprie interioară de a putea concepe lumea ca pe un cosmos *înzestrat cu sens* și de a lua o atitudine față de ea.

într-o măsură extraordinar de largă destinul religiilor a fost determinat de diferitele căi pe care le-a urmat intelectualismul în această privință și de diferitele relații ale acestuia cu clerul și cu forțele politice, iar aceste împrejurări au fost iarăși condiționate de proveniența acelei pături care a fost, într-un grad specific, purtătorul intelectualismului. Aceasta a fost în primul rând *preoțimea* însăși, mai ales acolo unde ea, datorită caracterului scrierilor sfinte și a necesității de a le interpreta și de a expune semnificația lor și modul lor corect de utilizare, a devenit o tagmă de literați. Acest lucru nu s-a întâmplat câtuși de puțin în religiile popoarelor antice care trăiau în cetăți, în special ale fenicieni, greci, romani, și nici în etica chineză. Aici întreaga gândire metafizică și etică - cât și aceea care, ca urmare a acestui fapt, a avut o dezvoltare redusă, fiind de fapt de factură teologică (Hesiod) - a ajuns în mâna elaicilor. Dimpotrivă, întâlnim cel mai pregnant situația contrară în cazul Indiei, al Egiptului și al Babilonului, la zarathustrieni, în islam, în creștinismul antic și medieval, iar, în ceea ce privește teologia, și în creștinismul modern. Preoțimea egipteană, cea zarathustriană și, temporar, cea a creștinismului timpuriu, iar în cursul epocii vedice, deci anterior apariției filosofiei ascetice laice și a celei din *Upanișade,* și cea brahmană, într-o măsură mai mică, pătrunsă adeseori de profeția laică, chiar cea iudaică și, într-un grad limitat, preoțimea Islamului influențată parțial de speculația sufită, au reușit să monopolizeze într-un grad ridicat dezvoltarea metafizicii și a eticii religioase. Alături de preoți sau în locul lor, mai ales călugării sau cercuri de orientare monastică, în toate ramurile budismului, în islam și în creștinismul antic și medieval, au ocupat și au cultivat literar nu doar gândirea teologică și etică, ci și întreaga gândire metafizică și porțiuni considerabile ale gândirii științifice în general, ba chiar producția literar-artistică. Apartenența poeților la cercul de persoane importante în cadrul cultului a determinat integrarea poeziei epice, a celei lirice și satirice din India în *Vede,* a poeziei erotice din Israel, în scrierile sacre, iar înrudirea psihologică a emoției mistice și pneumatice cu cea poetică au determinat rolul misticului în lirica Occidentului și a Orientului. Dar aici nu ne interesează producția literară

și caracterul ei, ci articularea religiozității prin intermediul specificului păturilor intelectuale care o influențează. Influența preoților ca atare, acolo unde ei erau purtătorii principali ai literaturii, a fost foarte puternică în funcție și de păturile laice la care se raportează și de propria poziție în structura puterii. Probabil influența specifică cea mai puternică legată de preoți o întâlnim în dezvoltarea târzie a religiozității zarathustriene. La fel și în cazul celei egiptene și babiloniene. Iudaismul epocii deuteronomice și a celei exilice, deși are un caracter profetic, este puternic marcat de influența preoților. Pentru iudaismul târziu, figura decisivă în locul profetului este rabinul. Religiozitatea creștină din Antichitatea târzie și din epoca de vârf a Evului Mediu, iar mai apoi Contrareforma sunt foarte puternic influențate de activitatea preoților și a călugărilor. O influență pastorală intensă întâlnim în religiozitatea luteranismului și a calvinismului timpuriu. într-un grad extrem de mare este influențat și modelat hinduismului de către brahmani, cel puțin în centrul de greutate al componentelor sale sociale și instituționale, mai ales organizarea de castă care a apărut pretutindeni unde au pătruns brahmanii și a cărei structură socială este, până la urmă, condiționată de ierarhia prin care aprecierea brahmanilor se face în funcție de castele din care fac parte. Budismul este în întregime influențat de călugări, în toate variantele sale - mai ales lamaismul -, iar într-o măsură mai mică o atare influență întâlnim și în păturile sociale ale religiozității creștin-orientale. Pe noi ne interesează aici în special raportul intelectualității din afara clerului, deci, alături de călugări, mai ales a celei laice, cu intelectualitatea clericală, și, în continuare, raporturile păturilor intelectuale cu diferitele religiozități și poziția lor în cadrul comunităților religioase. Aici trebuie să enunțăm, înainte de toate, fapt de o importanță capitală: marile concepții religioase asiatice sunt toate creații ale intelectualilor. Concepția cu privire la mântuire a budismului cât și cea a jaisenismului și toate concepțiile înrudite lor au fost susținute de intelectuali autentici având o instrucție vedică (chiar dacă nu întotdeauna specializată) specifică unei educații alese în India, mai ales de membrii nobilimii Kshatra care se simțea în opoziție față de cea brahmană. în China, atât

reprezentanții confucianismului, începând cu întemeietorul său însuși, cât și Laotse, recunoscut oficial ca întemeietor al taoismului, au fost fie chiar funcționari cu o educație literară clasică, fie filosofi cu o instrucție corespunzătoare. Aproape toate orientările fundamentale ale filosofiei grecești își găsesc în China, ca și în India, corespondentul propriu, firește adeseori puternic modificat. Confucianismul, ca etică în vigoare, este susținut aproape în întregime de pătura celor care urmăresc să dobândească diferite funcții și care au o cultură literară clasică, în timp ce taoismul a ajuns, în orice caz, o practică magică populară. Marile reforme ale hinduismului au fost realizate de intelectualii de formație brahmană, deși educația comună a ajuns ulterior parțial în mâinile membrilor castelor inferioare. Prin urmare, ele s-au realizat aici într-o altă formă decât reforma bisericească din nordul Europei, întreprinsă și ea de bărbați cu o educație clericală specializată, ori Contrareforma catolică, ce și-a găsit la început sprijin în rândul iezuiților școliți într-ale dialecticii precum Salmeron și Laynez, și restructurarea doctrinei islamice (al-Ghazâlî), prin contopirea dintre mistică și ortodoxie, a cărei conducere a rămas parțial în mâinile ierarhiei oficiale, parțial în acelea ale unei aristocrații birocratice în curs de formare din rândul celor cu formație teologică. Tot astfel concepțiile despre mântuire maniheiste și gnostice din sud-vestul Asiei, sunt, ambele, religii intelectuale cu totul specifice, atât în ce privește creatorii lor, cât și purtătorii lor de baza ori caracterul concepției lor despre mântuire. Dincolo de toate deosebirile, în toate aceste cazuri, păturile intelectuale având un caracter relativ foarte aristocrat, cu o cultură filosofică corespunzătoare, de pildă, școlilor filosofice grecești sau tipului extrem de complet al instrucției universitare clericale sau/și al celei laice umaniste din Evul Mediu târziu, sunt reprezentanții eticii sau ai concepției despre mântuire respective. Or, păturile de intelectuali pot crea, în cadrul unui anumit context religios dat, o activitate de școală asemănătoare bunăoară academiei platonice și școlilor filosofice grecești înrudite ei, fără să ia, aidoma lor, nici o atitudine oficială față de practica religioasă, căreia formal nu i se sustrag direct, dar pe care o resemnifică filosofic sau o ignoră pur și simplu. Reprezen-

tanții oficiali ai cultului - în China birocrația statală însărcinată cu datoriile de cult, în India casta brahmanilor - au tratat ulterior concepțiile acestora fie ca ortodoxe (precum în China concepțiile materialiste, în India filosofia dualistă Sâmkhya), fie ca heterodoxe. Aceste mișcări orientate cu precădere științific, și care se raportează doar indirect la religiozitatea practică, nu ne interesează în contextul discuției noastre mai îndeaproape. Ci acele mișcări, deosebite de acestea, menționate mai sus și care sunt orientate în mod cu totul special spre crearea unei etici religioase, pentru care, ca fenomene paralele cel mai apropiate în Occident, ni se prezintă pitagoreicii și neoplatonicienii -, prin urmare mișcări intelectuale care fie provin exclusiv din păturile privilegiate social, fie sunt conduse de indivizi proveniți din aceste pături sau sunt în mod precumpănitor influențate de aceștia.

Păturile privilegiate social ale unui popor dezvoltă o concepție despre mântuire, cel mai adesea atunci când sunt demilitarizate sau când sunt excluse de la posibilitatea sau interesul unei manifestări politice. De aceea, ea apare în mod tipic atunci când păturile nobilimii sau ale burgheziei dominate fie au fost depolitizate ca urmare a autorității birocratic-militariste a unui stat unitar, fie s-au retras ele însele dintr-un motiv oarecare din activitatea politică, deci atunci când dezvoltarea formării lor intelectuale până la ultimele ei consecințe interne ideatice și psihologice a dobândit pentru ele o semnificație mai mare decât activitatea practică în lumea exterioară. Aceasta nu înseamnă că ele ar apărea abia atunci. Dimpotrivă, temporal, concepțiile respective se dezvoltă tocmai în contextul unor epoci agitate din punct de vedere politic și social, ca o consecință a unei meditații lipsite de prejudecăți. Dar ele capătă amploare, după ce la început au fost doar niște dispoziții subterane, de regulă o dată cu începutul depolitizării intelectualității. Confucianismul - etica unei birocrații aflate în posesia puterii - respinge orice concepție despre mântuire. Jainismul și budismul - contrapartea radicală față de adaptarea confucianistă la lume - erau expresia manifestă a unui n»d de gândire intelectualist, radical antipolitic, pacifist și care respingea lumea. Dar nu știm dacă numărul adepților, uneori extrem

de numeroși, nu a crescut în India datorită unor evenimente care au acționat la acea epocă în sensul unei depolitizări. Mulțimea de state - pitici ale micilor prinți indieni, state lipsite de orice patos politic anterior epocii lui Alexandru - un fenomen contrar unității impunătoare a brahmanilor, care pe atunci pătrundeau treptat peste tot -, era în sine adecvată spre a îngădui cercurilor instruite intelectual ale nobilimii să-și urmeze interesele în afara sferei politicii. Prescripția renunțării la lume a brahmanului ca *Vânaprastha,* drepturile pe care el și le păstrează după ce și-a lăsat averea moștenire copiilor, și recunoașterea lui ca sfânt de către popor au găsit adepți în cursul dezvoltării numărului asceților care nu erau brahmani *(Sramanas)* - dacă nu cumva, invers, recomandarea renunțării la lume făcută brahmanului care l-a văzut pe urmașul fiului său este fenomenul mai recent dintre cele două, și un transfer. în orice caz, acești *sramanas,* ca posesori ai harismei ascetice, i-au întrecut curând pe preoții oficiali în respectul poporului. Apolitismul monahal al nobililor a avut în India, în această formă, un caracter endemic încă din epoci foarte timpurii, cu mult înainte de a fi apărut concepțiile filosofice despre mântuire, și apolitic. Concepțiile despre mântuire din sud-vestul Asiei - cele având caracter mistagogic sau unul profetic - deopotrivă concepțiile despre mântuire susținute de intelectualismul laic - cele orientale și eleniste, mai mult religioase sau mai mult filosofice - sunt, în măsura în care pătrund în rândul păturilor privilegiate social, aproape exclusiv consecințe ale unui dezinteres impus din afară sau liber consimțit al păturilor culturale față de influența și activitatea politică. Religia babiloniană s-a orientat în întregime spre religiozitatea mântuirii intregrând componente de proveniență extrababiloniană abia în mandeism, religiozitatea intelectuală din sud-vestul Asiei, mai întâi prin participarea la cultul lui Mithra și la alte culte soteriologice, apoi prin gnoză și maniheism, dar și aici abia după ce s-a stins orice interes politic al păturilor cultural-formative. Religiozitatea mântuirii a existat probabil în sânul păturii intelectuale grecești deja anterior sectei pitagoreice. Dar nu ea domina păturile înzestrate cu decizia politică. Succesul propagandei cultelor mântuirii și al concepției filosofice despre

mântuire în cercurile laicilor nobili ale antichității grecești și romane târzii însoțește dezinteresul defintiv al acestor pături față de activitatea politică. Iar așa, numitul interes religios, mai degrabă retoric, al păturilor intelectualității germane din prezent este intim corelat cu dezamăgirile suferite în planul politic și cu dezinteresul față de politică astfel condiționat.

Dorinței autentice de mântuire pe care o întâlnim la clasele privilegiate îi este specifică în general dispoziția pentru mistica «iluminării» (ce urmează să fie analizată mai târziu) asociată cu o concepere specific intelectuală a fericirii. Se ajunge astfel la o puternică declasare a naturalului, a corporalului și a sensibilului ca fiind - potrivit experienței psihologice - ispite ce abat de la această cale specifică de mântuire. Intensificarea, rafinamentul pretențios și deopotrivă reprimarea sexualității normale în favoarea unor descărcări nervoase compensatorii ar fi putut juca deopotrivă un rol aici, datorită modului de viață al celor care sunt exclusiv intelectuali - un fenomen ce nu poate fi încă, se pare, subsumat unor reguli clare de către psihopatologie -, așa cum par s-o indice lămurit anumite fenomene, în special ale misteriilor gnostice - o compensație masturbatorie sublimă pentru orgiile țăranului. Acestor condiții pur psihologice ale unei iraționalizări a religiosului li se asociază nevoia rațională spontană a intelectualității de a concepe lumea ca pe un cosmos înzestrat cu sens, al cărui produs, fie că este vorba despre concepția indiană cu privire la Karmă (pe care o vom atinge în curând) și adaptarea budistă a ei, sau, în Israel, despre *Cartea lui Iov* ce provine probabil din cercurile nobile ale intelectualității, reprezintă puneri de probleme înrudite celor din literatura egipteană, din speculația gnostică și din dualismul maniheist.

Proveniența intelectualistă a unei concepții despre mântuire, cât fi aceea a unei etici, au drept consecință, atunci când religiozitatea lespectivă devine o religie de masă, faptul că, în cadrul religiozității fcficiale popularizate și care este reformulată în termenii magiei și a BOei soteriologii bazate pe un mântuitor, fiind astfel adaptată nevoilor d*sei extraintelectuale, se ajunge fie la apariția unei concepții eso-
, fie cel puțin, la o etică nobilă de castă pentru nevoile celor cu

UT

instrucție intelectuală. Acesta e cazul eticii de castă a birocrației confucianiste absolut străine oricărei idei legate de mântuire, alături de care magia taoistă și grația rituală și sacramentală din budism supraviețuiesc ca religiozități populare osificate și dispreţuite de cei care au o cultură clasică. La fel și etica mântuirii budiste a castei de călugări, alături de vrăjitoria și idolatria laicilor, de menținerea în continuare a magiei tabu și de noua dezvoltare a religiozității hinduse bazate pe ideea unui mântuitor. Sau religiozitatea intelectualilor capătă forma mistagogiei având o ierarhie a rangurilor - precum în gnosticism și alte culte înrudite - de la a căror dobândire «credinciosul» neluminat rămâne exclus.

Permanent, mântuirea pe care o caută intelectualul este o eliberare de «suferința interioară» și de aceea are, pe de-o parte, un caracter mai străin de viață și, pe de alta, unul mai sistematic și mai principial decât eliberarea de suferința exterioară specifică păturilor neprivilegiate. Intelectualul caută, pe căi a căror cazuistică este nelimitată, să confere modului său de viață un «sens» care să-l articuleze plenar, deci o «unitate» cu sine însuși, cu oamenii și cu cosmosul. El este cel care configurează concepția despre «lume» ca pe o problemă legată de «sens». Cu cât reprimă intelectualitatea credința în magie - astfel încât procesele care au loc în lume sunt «dezvrăjite», își pierd semnificația magică, «existând» doar și «având loc», dar fără să mai «înseamne» nimic -, cu atât mai urgentă apare cerința în raport cu lumea și «modul de viață», luate ca totalitate, ca ele să aibă o semnificație și să fie ordonate «conform unui sens».

Conflictele acestui postulat cu realitățile lumii, cu ordonările și posibilitățile modului de viață în cadrul ei, conduc la retragerea specifică a intelectualului din lume, care poate fi atât o fugă în singurătatea absolută, sau - mai modern - în «natura» (Rousseau) neatinsă de rânduielile umane și în romantismul izolării de lume, cât și o retragere în mijlocul «poporului» neafectat de convențiile sociale (narodnicismul în Rusia), având o formă când contemplativă, când activ ascetică, putând să caute mântuirea individuală sau, mai degrabă, o schimbare colectivă, etico-revoluționară a lumii. Toate aceste tendințe, deopotrivă specifice intelectualismului apolitic, pot să

se exprime și drept concepții religioase ale mântuirii, ceea ce s-a și întâmplat uneori. *Caracterul* specific al retragerii din lume pe care-l întâlnim în cazul religiozității intelectuale își are și aici una din originile sale.

Acest gen de intelectualism filosofic, susținut de clasele cu o poziție socială și economică medie, mai ales de aristocrații apolitici sau de către rentieri, funcționari și beneficiarii veniturilor bisericești, mănăstirești și ai veniturilor obținute de la universități, sau de orice alt gen de beneficiari ai unor venituri, nu este însă unicul și adesea nici cel mai relevant din perspectivă religioasă. Alături stă intelectualismul proletaroid care pretutindeni se află într-o legătură neîntreruptă cu intelectualismul aristocrat, deosebindu-se de acesta doar prin tipul de semnificare. Micii funcționari și cei cu venituri scăzute din toate epocile, care trăiesc la marginea minimului de existență și sunt înzestrați de obicei doar cu o instrucție socotită inferioară, scribii epocilor în care scrisul era o meserie specială, excluși din rândul păturilor privilegiate, învățători de toate felurile, vaganți, cititorii oficiali, povestitorii, recitatorii și alte profesiuni libere proletaroide asemănătoare fac parte din această categorie; la fel, și mai cu seamă, intelectualitatea autodidactă a păturilor privilegiate negativ, reprezentată în prezent în estul Europei în maniera cea mai clasică de intelectualitatea proletaroidă a țăranilor ruși, și în plus, în vest, de intelectualitatea proletară socialistă și anarhistă; acestui exemplu i se asociază însă - cu un conținut total diferit - celebra atașare a țăranilor olandezi la litera Bibliei, vie încă din secolul **XIX,** iar în secolul XVII aceea a puritanilor micii burghezii din Anglia, însă deopotrivă și aceea a calfelor de meseriași cu interes religios din toate epocile și la toate popoarele, mai ales - și iarăși **într-o** manieră cu totul clasică - credincioșii evrei (fariseii, hasidiții și, în general, masa evreilor evlavioși care citesc zilnic Legea). In **măsura** în care avem de-a face cu un intelectualism «paria» - valabil * cazul tuturor beneficiarilor proletaroizi de venituri mici, al târât o r ruși, și al celor care sunt mai mult sau mai puțin «pribegi» - Intensitatea acestuia se bazează pe faptul că păturile aflate în afara **JfWrhiei** sociale sau la capătul de jos al acesteia, stau oarecum într-un

punct arhimedic în raport cu convenţiile sociale, atât în ce priveşte ordinea exterioară cât şi opiniile curente. Ele sunt de aceea capabile de o atitudine originară, liberă de acele convenţii, faţă de «sensul» cosmosului, şi de un puternic patos etic şi religios, care nu este împiedicat de interesul material. In măsura în care aceste pături aparţin claselor de mijloc, precum păturile autodidacte din punct de vedere religios ale micii burghezii, nevoia lor religioasă capătă de regulă fie o orientare etic-rigoristă, fie una ocultă. Intelectualismul calfelor stă la mijloc între cele două, avându-şi importanţa în aptitudinea misionară a calfei călătoare.

Conform cunoştinţelor noastre, în estul Asiei şi în India intelectualismul paria şi cel al micii burghezii lipsesc aproape cu totul întrucât lipsesc sentimentul unităţii burgheziei orăşeneşti - condiţia celui de-al doilea - şi emanciparea de magie - premisă a ambelor. *Gâthâs-urile* lor preiau formele religioase apărute în rândul castelor inferioare, mai ales de la brahmani. în China nu există un intelectualism neoficial autonom în raport cu educaţia confucianistă. Confucianismul este deci etica «celui distins», a «gentleman»-ului (aşa cum pe bună dreptate traduce Dvorak). El este în mod cu totul explicit o etică de castă, mai corect spus un sistem de reguli ale bunei cuviinţe specific unei păturl nobile având o cultură literară. La fel stau lucrurile după câte ştim în vechiul Orient şi în Egipt: intelectualismul scribilor aparţine - în măsura în care a condus la reflecţii etico-religioase - în întregime tipului de intelectualism care, apolitic în funcţie de împrejutări, are permanent un caracter nobil şi rafinat. Altfel stau lucrurile în Israel. Autorul *Cărţii lui Iov* presupune ca reprezentanţi ai intelectualismului religios şi persoanele aristocrate. înţelepciunea proverbelor şi sfera apartenenţei lor relevă un caracter puternic impregnat de internaţionalizarea şi contactele reciproce ale păturilor culturale superioare apolitice, aşa cum au apărut acestea în Orient după Alexandru, caracter care se vădeşte deja în forma lor: proverbele se prezintă parţial direct ca produse ale unui rege neevreu, şi, în genere, întreaga literatură legată de numele lui «Solomon» are ceva din caracterul unei culturi internaţionale. Dacă Siracidul doreşte să reliefeze tocmai înţelepciunea

strămoşilor faţă de elenizare, acest fapt dovedeşte existenţa acelei tendinţe. Şi dacă, aşa cum relevă Bousset pe bună dreptate, «rabinul exeget» al acelor vremuri este, potrivit cărţii *Sirach,* gentlemanul şi omul de cultură cel mai umblat, cartea întreagă fiind pătrunsă - cum accentuează şi Meinhold - de un evident rafinament, de felul celui grecesc, cum poate ţăranul, fierarul sau olarul să aibă «înţelepciunea» spre care te pot deschide doar răgazul meditaţiei şi devotamentul pentru studiu? Dacă Ezra este caracterizat drept «primul rabin exeget», totuşi poziţia influentă a celor strânşi în jurul profeţilor şi care au un interes pur religios - ideologi fără de care impunerea Deuteronomului nu s-ar fi putut realiza - este pe de-o parte mult mai veche, pe de altă parte însă, poziţia de prim rang a rabinilor - practic aproape echivalentă aceleia a mufti-ului din islam -, adică în primul rând a interpreţilor poruncilor divine care înţelegeau ebraica, este esenţial mai recentă decât poziţia acestui creator oficial al teocraţiei împuternicit de regele Persiei. Prestigiul social al rabinului exeget a cunoscut însă modificări. în timpul imperiului Macabeilor, evlavia - în fond o înţelepciune destul de pragmatică, întrucâtva ca xenofilia - şi «cultivarea» sunt identice, aceasta *(musar,* rcaiSeia) din urmă fiind calea spre virtute, care, ca şi la greci, se socoteşte că poate fi învăţată. în orice caz, intelectualul evlavios al acelei epoci se simte, ca şi cei mai mulţi dintre psalmişti, în opoziţie faţă de cei bogaţi şi aroganţi, în rândul cărora respectul pentru Lege este un lucru rar. Dar ei înşişi reprezintă o clasă aflată pe aceeaşi poziţie socială ca aceştia. Dimpotrivă, şcolile rabinice de exegeză ale epocii herodiene au produs, într-o atmosferă tot mai accentuată de apăsare interioară şi de tensiune datorită caracterului evident inevitabil al dominaţiei străine, o pătură proletaroidă de interpreţi ai Legii, care, în calitate de sfătuitori duhovniceşti, predicatori şi învăţători, în incinta sinagogelor - au existat însă reprezentanţi şi în Sanhedrin - au modelat în sensul *peruschîm-ilor (Pharisaioi)* credinţa populară a evreilor comunităţii, ataşaţi riguros Legii *(Chaberîm);* acest gen de activitate devine ulterior funcţia comunitară a *abinului din epoca talmudică. în opoziţie cu acei intelectuali evla-*»oşi, datorită şcolilor rabinice de exegeză, s-a ajuns la o extraordi-

nară răspândire a intelectualismului micii burghezii şi paria, pe care nu-l regăsim la alte popoare: răspândirea artei scrisului şi a educaţiei sistematice privind gândirea cazuistică, printr-un fel de «şcoli generale populare», constituia, deja pentru Filon, un specific al evreilor. Abia influenţa acestei pături a determinat în rândul burgheziei citadine iudaice înlocuirea activităţii profetice prin cultul respectului Legii şi a studiului acesteia întemeiat pe cărţile religioase.

Această pătură populară evreiască de intelectuali, străină cu totul oricărei forme de misterii, este, din punct de vedere social, inferioară păturii filosofilor şi a mistagogilor din societatea greco-orientală. însă, fără îndoială, există parte, în epoca precreştină, în Orientul elenist, un intelectualism răspândit în diferitele pături sociale, care a produs în diferitele culte sacramentale ale mântuirii şi în alte solemnităţi religioase, prin alegorie şi speculaţie, dogmatici soteriologice asemănătoare, aşa cum au făcut-o orficii, şi ei aparţinând probabil, în majoritate, păturilor mijlocii. Cel puţin un exeget din diaspora precum Pavel cunoştea şi ura aceste misterii şi speculaţii soteriologice - cultul lui Mithra era răspândit în Cilicia pe vremea lui Pompei ca o credinţă a piraţilor, chiar dacă efectiv el nu este atestat în scris în Tarsos decât în epoca postcristică. Probabil că aşteptări soteriologice de formă şi proveniență foarte diferite circulau de mult simultan printre evrei, mai ales în provincie, altfel nu s-ar fi putut concepe alături de monarhul viitor al poporului evreu stăpânitor, deja în epoca profeţilor, regele sărmanilor intrând în cetate călare pe un măgar de povară şi ideea «fiului Omului» (o construcţie gramaticală evident semitică). Oricărui mit complex orientat dincolo de domeniul proceselor strict naturale, sau oricărei soteriologii care depăşeşte simpla previziune a unui rege bun din viitor, care trăieşte ascuns undeva - soteriologie care dezvoltă abstracţiuni şi deschide perspective cosmice le este însă întotdeauna asociat, într-o formă sau alta, intelectualismul laic, în funcţie de împrejurări cel nobil sau intelectualismul paria.

Or, acest gen de învăţaţi şi intelectualismul micii burghezii întreţinut astfel au pătruns din rândul evreilor şi în creştinismul timpuriu. Pavel, un meşteşugar, aşa cum se pare că au fost mulţi dintre

exegeții iudaismului târziu - și asta în opoziție cu concepția rafinată despre înțelepciune a epocii siracide -, este un reprezentant proeminent al acestui tip (doar că în el rezidă, firește, ceva mai mult și mai specific decât numai acest element); «gnoza» lui, deși străină de ceea ce intelectualitatea speculativă greco-orientală înțelegea prin acest termen, a putut totuși să ofere mai târziu puncte de sprijin marcionitismului. Elementul de intelectualism, care se ascunde în mândria că doar cei chemați de Dumnezeu înțeleg sensul parabolei învățătorului, este și la el foarte pregnant sub forma mândriei că adevărata cunoaștere «este un scandal pentru evrei, iar pentru greci o nebunie». Duliasmul său dintre «carne» și «spirit», deși integrat într-o altă concepție, este prin urmare înrudit și cu atitudinea soteriologiei tipic intelectuale față de corporalitate; pare a fi prezentă o cunoaștere, probabil cam superficială, a filosofiei grecești. Mai ales convertirea sa nu este o viziune doar în sensul unei vederi halucinatorii, ci deopotrivă în acela al unei vederi interioare și pragmatice care reunește destinul personal al celui înviat cu concepțiile generale, binecunoscute lui, ale soteriologiei mântuitorului din Orient și cu practicilor ei de cult, în care se înscriu pentru el promisiunile profeției iudaice. Epistolele sale sunt, prin argumentația lor, tipuri exemplare ale dialecticii intelectualismului micii burghezii: te miră gradul de «fantezie logică» pe care-1 presupune de la păturile cărora ea se adresează, un text precum *Epistola către romani* și-n orice caz nimic nu este mai sigur decât faptul că nu teoria sa despre justificare a fost atunci receptată, ci concepțiile lui privind relația dintre *Pneuma* și comunitate și modul adaptării relative la condițiile cotidiene ale mediului social. însă furia nestăpânită a evreilor din diaspora, cărora metoda sa dialectică trebuia să le apară drept un abuz rușinos al instrucției exegetice, îndreptată tocmai împotriva sa, arată cât de exact corespundea acea metodă tipului acesta de intelectualism al micii burghezii. El s-a continuat apoi prin poziția harismatică a «învățătorului» (5i8âcKCtXoi) în vechile comunități creștine (chiar în *Didahii),* iar Harnack descoperă în *Epistola către tvrei* un specimen al metodei sale interpretative. Ulterior, o dată cu • onopolul din ce în ce mai pronunțat al episcopilor și presbiterilor,

el a dispărut din conducerea spirituală a comunității, locul său fiind luat de intelectualismul apologeților, apoi de cel al sfinților părinți ai Bisericii și al dogmaticilor, care aveau o cultură grecească și aparțineau aproape în întregime clerului, și de cel al împăraților diletanți în teologie, până când, în cele din urmă, în est, călugării recrutați din păturile sociale cele mai joase, și care nu erau greceşti, au dobândit supremația ca urmare a victoriei în lupta legată de icoane. Niciodată nu s-a mai putut elimina acel tip de dialectică formalistă, comună tuturor acestor cercuri, asociat în Biserica orientală cu idealul îndumnezeirii ce avea în parte un caracter intelectualist și în parte unul magic-primitiv. Dar decisiv pentru destinul vechiului creștinism a fost totuși faptul că el - conform apariției sale, a reprezentantului tipic și a conținutului modului său de viață religios, socotit de acela ca fiind fundamental - era o concepție a mântuirii, care, deși a respins unele părți ale mitului ei soteriologic comune schemei generale orientale - poate pe unele modificându-le doar - și cu toate că Pavel a preluat metoda exegetică, s-a orientat totuși cu cea mai mare luciditate și consecvență de la bun început *împotriva* intelectualismului. Această concepție a mântuirii s-a opus exegeticii iudaice de factură ritual-juridică, soteriologiei aristocrației intelectuale gnostice și, în întregime, filosofiei antice. Faptul că degradarea gnostică a «pisticilor» a fost respinsă, că «săracii în duh» se bucurau de harul pneumatic și că nu «cunoscătorii» sunt creștinii exemplari, că, în continuare, calea mântuirii nu trece prin cunoașterea deprinsă prin școli, că ea nu duce de la Lege și nici de la temeiurile cosmice și psihologice ale vieții și suferinței, și nici de la condițiile vieții în lume, ori de la semnificațiile ascunse ale riturilor, sau de la destinele viitoare ale sufletului spre Viața de Apoi - acest fapt și împrejurarea că o parte destul de însemnată a istoriei interne a Bisericii vechiului creștinism, inclusiv aceea a formării dogmelor, reprezintă autoafirmarea sa împotriva intelectualismului sub toate formele sale, sunt specifice creștinismului. Dacă vrem să descriem rezumativ, în maniera rubricilor de dicționar, păturile care au fost reprezentanții și propagatorii așa-numitelor religii universale, atunci vom putea spune că ele au fost pentru confucianism birocratul care

ordona lumea, pentru hinduism magul care ordona lumea, pentru budism călugărul cerșetor care colinda prin lume, pentru islam războinicul care supunea lumea, pentru evreu negustorul pribeag, iar pentru creștinism calfa călătoare - cu toții, nu ca exponenți ai profesiei lor sau ai unor «interese de clasă» materiale, ci ca reprezentanți ideologici ai unei asemenea etici sau concepții a mântuirii care s-a pliat deosebit de ușor condiției lor sociale.

Islamul ar fi putut cunoaște o penetrare intelectualistă, în afara școlilor oficiale de drept și teologie și a înfloririi temporare a intereselor științifice, deci în caracterul religiozității sale veritabile, specifice lui, doar o dată cu pătrunderea Sufismului. Doar că orientarea acestuia nu mergea în această direcție: tocmai trăsătura rațională lipsește în întregime din credința populară a dervișilor, și numai anumite secte heterodoxe ale Islamului, chiar dacă uneori destul de influente, au purtat un caracter specific intelectualist. în rest, el a dezvoltat în universitățile sale, aidoma creștinismului medieval, germenii unei scolastici.

Cum stau lucrurile cu relațiile intelectualismului față de religiozitate în creștinismul medieval, nu s-a putut discuta aici. Religiozitatea n-a fost în orice caz, în ceea ce privește efectele sale relevante sociologic, orientată de forțe intelectualiste, iar influența masivă a raționalismului călugărilor rezidă în domeniul conținuturilor culturii și ar putea fi lămurit doar printr-o comparație a călugărilor occidentali cu cei orientali și asiatici, fapt care aici poate fi schițat pe scurt abia mai târziu. Căci mai ales în specificul monahismului din cadrul Bisericii occidentale rezidă specificul influenței sale culturale. Occidentul medieval nu a cunoscut (într-o măsură relevantă) un intelectualism religios laic caracteristic micii burghezii sau un intelectualism paria. El a existat uneori în interiorul sectelor. Rolul păturilor nobile care asigurau formația culturală în cadrul dezvoltării Bisericii nu a fost unul neînsemnat. Păturile imperialiste care asigurau formația culturală în epoca carolingiană, în cea ottoniană și în cea salic-staufiană au acționat în sensul unei organizări culturale imperial-teocratice, așa cum au făcut călugării josifljaniți din secolul XVI în Rusia. Dar mai ales mișcarea de reformă gregoriană

și lupta pentru putere a papalității au fost susținute de ideologia unei pături nobile de intelectuali, care a făcut front comun cu burghezia în formare împotriva puterilor feudale. O dată cu răspândirea tot mai mare a formației universitare și cu năzuința papalității de a monopoliza proprietatea asupra sumelor enorme rezultate din domeniile bisericești care susțineau economic această pătură, în scopuri fiscale sau doar de patronaj, pătura din ce în ce mai răspândită a celor interesați de asemenea venituri s-a detașat de puterea papală mai întâi datorită interesului economic naționalist de monopol, apoi, după schismă, și ideologic, și a făcut parte din «susținătorii» mișcării conciliare de reformă și ulterior din umanism. Sociologia umaniștilor, care în sine nu este neinteresantă, mai ales a transformării culturii cavalerești și clericale într-una condiționată de mecenatul de curte, cu consecințele sale, nu face parte de aici. Mai ales motivele ideologice au determinat comportamentul lor duplicitar în timpul schismei. în măsura în care acest grup nu s-a pus în slujba culturii bisericilor Reformei sau ale Contrareformei - prilej cu care ea a jucat în biserică, în școală și în dezvoltarea concepției un rol organizatoric și sistematizator, extrem de important dar nicăieri decisiv -, ci a devenit purtătorul unei religiozități specifice (de fapt, a unei suite întregi de tipuri religioase individuale), ele nu au avut o influență ulterioară de durată. Corespunzător nivelului lor de viață, păturile umaniste de formație clasică aveau un spirit rafinat și antisectar, împotrivindu-se certurilor permanente și mai ales demagogiei preoților și a predicatorilor, în ansamblu nutrind convingeri erastianice sau ireneice și fiind astfel condamnați la o tot mai mare lipsă de influență.

Alături de un scepticism inteligent și de o emancipare raționalistă întâlnim la ei, mai ales pe teren anglican, o religiozitate delicată a dispoziției sufletești sau, în cadrul cercului de la Port Royal, un moralism riguros, adeseori ascetic, ori, în epoca de început în Germania și în Italia, o mistică individualistă. însă lupta celor care împărtășeau aceleași interese politice și de existență economică a fost purtată, acolo unde n-a fost vorba de o confruntare violentă, cu instrumentele unei demagogii cu care acele cercuri nu erau deloc

obișnuite. Cu siguranță, cel puțin acele biserici care vroiau să-și pună în slujba lor păturile conducătoare și mai ales universitățile, aveau nevoie de niște polemiști cu formație clasică, respectiv teologică, și de o pătură de predicatori cu instrucție asemănătoare. în cadrul luteranismului, combinația dintre formația culturală și activitatea religioasă s-a retras rapid, corespunzător legăturii sale cu puterea politică, în special pe terenul teologiei de specialitate. Dimpotrivă, Hudibras își bate joc de cercurile puritane datorită etalării erudiției lor filosofice, însă în cazul lor, și înainte de toate pentru sectele baptiste, nu intelectualismul nobil ci cel plebeu și uneori intelectualismul paria (pe care-1 întâlnim la baptiști la începutul mișcării susținute de calfele călătoare și apostoli) au fost elementul care a oferit forța de rezistență indestructibilă. O pătură specifică de intelectuali având condiții speciale de viață nu a existat aici, clasa mijlocie fiind aceea care, după încheierea scurtei perioade a predicatorilor misionari, va fi impregnată de ei. Răspândirea extraordinară a cunoașterii Bibliei și a interesului pentru controverse extrem de abstruse și sublim dogmatice, chiar până în cercurile țărănești, așa cum le întâlnim în secolul XVII în cercurile puritane, a creat un intelectualism de masă religios, care ulterior nu va mai apărea niciodată și care în trecut este comparabil doar cu intelectualismul iudaismului târziu și cu intelectualismul de masă religios al comunității misionare pauliene. în opoziție cu Olanda, părți ale Scoției și coloniile americane, cel puțin în Anglia el a colabat destul de repede după ce sferele și șansele politice în lupta pentru credință au părut testate și fixate. însă întregul specific al intelectualismului nobil anglosaxon, mai ales diferența sa tradițională față de o religiozitate deist-iluministă de o blândețe nedeterminată, dar care niciodată nu a fost concepută într-un sens ostil bisericii, și-a păstrat amprenta din acea vreme - lucru pe care nu-1 putem discuta aici. Intelectualismul reprezintă însă prin condiționarea sa de către atitudinea tradițională a burgheziei înzestrate cu puterea politică și a intereselor sale morale - deci de către intelectualismul religios plebeu - opoziția cea mai ascuțită față de evoluția culturii elevate, esențial curtenești, din țările romanice către o radicală ostilitate față

de Biserică sau spre o indiferență absolută față de ea. Iar ambele evoluții, în efectul lor final deopotrivă antimetafizice, formează o opoziție față de formația culturală a nobilimii *germane,* condiționată de împrejurări foarte concrete și într-o măsură extrem de mică (în special negativă) de asemenea date sociologice. Aceasta, deși nepolitică, nu era apolitică sau antipolitică. Ea era orientată spre metafizică, dar prea puțin orientată de nevoile specific religioase și cu atât mai puțin de nevoi legate de «mântuire». Intelectualismul plebeu și cel paria din Germania a dobândit, dimpotrivă, o orientare radical antireligioasă aidoma celui specific popoarelor romanice, dar în opoziție cu acela din zona anglo-saxonă, în care, începând cu epoca puritană, religiozitatea cea mai profundă nu avea un caracter instituțional-autoritar, ci unul tot mai sectar - iar de la apariția credinței socialiste (escatalogică din punct de vedere economic) în mod definitiv.

Doar aceste secte antireligioase dispun de o pătură declasată de intelectuali, care a putut susține, cel puțin temporar, o credință de tip religios în escatologia socialistă. Cu cât mai mult ajung cei interesați economic să-și susțină ei înșiși interesele, cu atât se estompează tocmai acest element «academic»; inevitabila deziluzie legată de transfigurarea aproape superstițioasă a «științei» ca producătoare posibilă sau măcar ca profetă a revoluției sociale violente sau pașnice, în sensul eliberării de dominația de clasă, realizează restul, iar singura specie de socialism care poate fi într-adevăr echivalentă în Europa de Vest unei credințe religioase - sindicalismul - ajunge ca urmare lesne în situația de a deveni un sport romantic al celor neinteresați.

Ultima mare mișcare intelectuală susținută de o credință care, deși neunitară, era totuși comună în punctele importante, având prin urmare un caracter religios, a fost aceea a intelighenției revoluționare rusești. Intelighența elevată, cea academică și cea aristocrată, se afla aici alături de intelectualismul plebeu, susținut de o birocrație subalternă, proletaroidă - care, în ceea ce privește gândirea sa sociologică și interesele sale culturale universale, era extrem de instruită -, în special de corpurile autoadministrative (așa numitul «al

treilea element»), de jurnaliști, învățători de provincie, apostoli revoluționari și de către o intelighență țărănească constituită ca urmare a condițiilor sociale rusești. Aceasta a dus la mișcarea orientată precumpănitor agrar-comunist, bazată pe dreptul natural, care apare în anii '70 ai secolului al XIX-lea, o dată cu așa-numitul narodnicism. Ea a ajuns în anii '90 parțial la o confruntare acută cu dogmatica marxistă, și parțial s-a contopit cu ea în diferite feluri, ulterior încercându-se repetat să fie asociată, de cele mai multe ori neclar, mai întâi cu religiozitatea slavofil-romantică, apoi cu religiozitatea mistică sau măcar cu exaltarea religioasă. Tot ea a condus, în cazul unor pături intelectuale, relativ largi, sub influența lui Dostoievski și a lui Tolstoi, la un mod de viață ascetic sau la unul acosmistic personal. în ce măsură această mișcare, foarte îmbibată de intelectualitatea iudaică proletaroidă gata la orice sacrificiu, va mai reînvia după catastrofa revoluției ruse (din 1905) rămâne de văzut.

în Europa de Vest pături iluminist-religioase au creat încă din secolul XVII, atât pe terenul culturii anglo-saxone cât și, de curând, al celei franceze, comunități unitariene deiste, sau sincretiste, ateiste și independente de Biserică, la care, uneori, și-au adus aportul concepții budiste (ori socotite a fi ca atare). Ele au găsit un teren propice de durată în Germania aproape în aceleași cercuri ca și francmasoneria, respectiv la cei care nu aveau interese economice, în special la profesorii universitari, ideologii declasați și la anumite pături culturale parțial sau în întregime proletare. Un produs al contactului cu cultura europeană este pe de altă parte, mișcarea iluministă hindusă (Brahma-Samaj) și cea persană din India. Semnificația practică a culturii era în trecut mai mare decât este ea cel puțin în prezent. Interesele păturilor privilegiate în ceea ce privește menținerea religiei existente ca mijloc de domesticire, nevoia lor de distanță și aversiunea lor față de activitatea de luminare a maselor care le distrugea prestigiul, neîncrederea lor justificată cu privire la faptul că mărturisirile de credință tradiționale - din a căror literă, **permanent,** fiecare interpretează câte ceva deviant, «ortodoxia» **10%, «liberalii»** 90% - ar **putea fi substituite cu** un nou crez **acceptat într-adevăr literal de păturile largi, mai ales indiferența**

dispreţuitoare faţă de problemele religioase şi biserică, ale căror formalităţi, până la urmă extrem de puţin împovărătoare, nu necesită un sacrificiu prea mare pentru a fi îndeplinite, căci toată lumea ştie că ele nu sunt altceva decât tocmai nişte formalităţi, prestate cel mai bine de către păzitorii ortodoxiei şi ai convenţiei de castă şi întrucât statul pretinde îndeplinirea lor când e vorba de carieră - toate acestea fac ca şansele pentru apariţia unei religiozităţi comunitare autentice, susţinută de către intelectuali, să apară ca extrem de nefavorabile. însă nevoia intelectualităţii literare, a celei superior academice sau de cafenea, de a nu neglija în inventarul surselor sale de senzaţional şi al obiectelor de discuţie sentimentele «religioase», nevoia scriitorilor de a scrie cărţi despre aceste problematici interesante, şi aceea, şi mai eficace, a editorilor întreprinzători de a vinde asemenea cărţi, pot oferi, ce-i drept, aparenţa unui «interes religios» larg răspândit, dar nu schimbă absolut cu nimic faptul că din asemenea nevoi ale intelectualilor şi din conversaţia lor nu a apărut niciodată o nouă religie, şi că moda va îndepărta iarăşi acest obiect al conversaţiei şi al publicisticii pe care ea l-a scos în prim plan.

8

Problema teodiceei

Ideea monoteistă cu privire la divinitate și imperfecțiunea lumii - Tipuri pure ale teodiceei: escatologia mesianică - Credința în Viața de apoi, în providență, răsplată și predestinare - Diferite încercări de rezolvare a problemei imperfecțiunii lumii.

Riguros «monoteiste» sunt, în fond, doar iudaismul și Islamul, chiar și acesta cu abateri datorită cultului sfinților care a pătruns mai târziu. Or, trinitatea creștină acționează în esență monoteist în opoziție cu concepția triteistă a tnnităților hinduiste, din budismul târziu și a celor taoiste, în timp ce cultul catolic al liturghiei și al sfinților stă factual foarte aproape de politeism. Tot atât de puțin este înzestrară orice divinitate etică cu un caracter imuabil, cu omnipotență, omnișliință, pe scurt cu o transcedență absolută. Speculația și patosul etic al profeților pătimași le procură aceste calități, pe care, dintre toate divinitățile, cu o deplină ignorare a consecințelor, le-a dobândit doar divinitatea profeților evrei, care a devenit și aceea a creștinilor și a lui Mohamed. Nu orice concepție despre Dumnezeu a dus la aceste consecințe și, în general, la monoteismul etic; nu orice apropiere de monoteism se bazează pe o accentuare a conținutului etic din cadrul concepției despre divinitate și nici chiar orice etică religioasă n-a dat viață unei zeități personale transcedente, care să creeze întreaga existență din nimic și s-o conducă de una singură. Dar în orice caz, orice profeție etică specifică, la a cărei legitimare participă întotdeauna o divinitate înzestrată cu atributele unei supremații asupra lumii, se bazează de regulă pe o raționalizare chiar a ideii de Dumnezeu în acea direcție. Forma și sensul acestei supremații pot fi desigur diferite, și pe de-o parte aceasta depinde de reprezentările metafizice bine stabilite, pe de

altă parte este expresia interesului etic concret al profetului. însă cu cât evoluează ea în direcția concepției unei divinități unice, universale și transcedente, cu atât mai drastic se pune problema: cum poate fi îmbinată extraordinara creștere a puterii unei asemenea divinități cu faptul imperfecțiunii lumii pe care a creat-o și o conduce. Problema teodiceei care apare astfel în literatura egipteană ca și în Iov sau la Eschil - doar că de fiecare dată exprimată specific - este una reală. întreaga religiozitate indiană este influențată de ea în maniera specifică condiționată de premisele acceptate acolo: chiar o ordini, înzestrată cu sens, impersonală și supradivină, a lumii s-a lovit de fapt de problema imperfecțiunii acesteia. într-o formă oarecare problema aparține pretutindeni fundamentelor care determină dezvoltarea religioasă și nevoia de mântuire. Nu prin intermediul argumentelor din științele naturii, ci pe baza incompatibilității dintre proveniența divină și injustiția și caracterul imperfect al ordinii sociale au motivat în cursul ultimilor ani[1], cu prilejul unei anchete, mii de muncitori germani caracterul inacceptabil al ideii de Dumnezeu.

Problema teodiceei a fost soluționată în mod diferit, iar aceste soluții sunt intim corelate cu formarea concepției despre divinitate și de asemenea cu modelarea ideilor privind păcatul și mântuirea. Vom extrage în continuare tipurile pe cât posibil rațional «pure».

Fie că echilibrul just este asigurat pe baza apelului la o compensație viitoare în această lume: escatologii mesianice. Evenimentul escatologic este atunci o transformare politică și socială a acestei lumi. Un erou extraordinar sau un zeu va veni - în curând, mai târziu, cândva - și-i va așeza pe adepții lui în poziția pe care o merită în această lume. Suferințele actualei generații sunt urmările păcatelor strămoșilor, pentru care divinitatea îi face responsabili pe urmași, așa după cum păcatul vărsării de sânge se extinde asupra întregii familii iar papa Grigore VII, îi excomunica pe urmași până la a șaptea generație. Tot astfel doar urmașii celui credincios vor vedea - ca urmare a credinței lui - imperiul mesianic. Renunțarea, probabil necesară, la propria trăire a mântuirii nu a părut ceva ciu-

1. **înaintea primului război mondial (nota editorului).**

dat. Grija pentru copii a fost pretutindeni o năzuință dată organic, care trimitea dincolo de interesele personale, într-un «dincolo» cel **puțin** al propriei morți. Celor care trăiau în prezent le rămânea îndeplinirea exemplar riguroasă a poruncilor divine pozitive, pe de o parte pentru a dobândi pentru sine pe baza bunăvoinței divine cel puțin optimul de șanse în ceea ce privește trăirea vieții, pe de altă parte pentru a câștiga propriilor urmași participarea la imperiul mântuirii. «Păcatul» este ruperea de fidelitatea față de divinitate, o renunțare rebelă la promisiunile divinității. Dorința de a putea participa și personal la împărăția mesianică împinge lucrurile mai departe. O agitație religioasă extraordinară apare atunci când venirea împărăției intramundane a lui Dumnezeu pare a se petrece în viitorul imediat. Mereu apar profeți care vestesc acest lucru. Dar atunci când Venirea ei se amână mult prea mult, mângâierea prin speranțele legate de «Viața de apoi» devine aproape inevitabilă.

Reprezentarea unei «Vieți de apoi» este dată în germene o dată cu evoluția magiei către credința în suflet. însă existența sufletelor celor morți nu se concretizează întotdeauna într-un tărâm al morților propriu-zis. O reprezentare foarte ades întâlnită a făcut ca spiritele morților să se încorporeze în animale și plante, diferit în funcție de modul de viață și de forma în care are loc moartea, de stirpe și poziția socială - sursele reprezentărilor privind migrația sufletelor. Acolo unde există credința într-un tărâm al morților, situat la început într-un loc geografic îndepărtat, mai târziu sub pământ sau dincolo de acesta, viața sufletelor în acel loc nu este câtuși de puțin veșnică. Ele pot fi anihilate violent, sau pot să dispară datorită omiterii unui sacrificiu, ori pot să moară pur și simplu cândva (pe cât se pare potrivit reprezentării din China veche). O anumită grijă pentru destinul propriu după moarte apare, corespunzător «legii utilității marginale», în special acolo unde nevoile cele mai urgente ale vieții de aici sunt satisfăcute, fiind de aceea limitată la început la cercul nobililor și al proprietarilor. Doar aceștia, uneori doar conducătorii și preoții, nu și săracii, rareori femeile, pot să-și asigure existența de dincolo, și de aceea, firește, ei nu se dau la o parte de la cele mai grozave cheltuieli pentru a o face. în special exemplul lor răspândește

preocuparea față de așteptările legate de «Viața de apoi». Nici vorbă despre o «recompensă» în lumea de dincolo. Acolo unde apare această idee, doar greșelile rituale atrag după sine dezavantaje: așa se întâmplă în gradul cel mai înalt în dreptul sacru indian. Cel care a încălcat tabu-ul de castă poate fi sigur de chinurile iadului. Abia divinitatea care are calități etice dispune de destinele din lumea de dincolo în funcție de criteriile etice. Separarea paradisului de infern nu apare abia acum, dar este un produs relativ târziu al evoluției. O dată cu intensitatea tot mai mare a speranțelor legate de lumea de dincolo, deci cu cât a fost privită viața în această lume ca o formă de existență provizorie în raport cu cea de dincolo, cu cât aceea a fost gândită ca fiind creată de Dumnezeu din nimic și trecătoare, iar creatorul însuși a fost gândit ca orientându-se după scopuri și valori transcendente, și cu cât deci activitatea de aici a fost concepută în funcție de destinul din lumea de dincolo, cu atât s-a impus în prim-planul gândirii problema raportului principial dintre divinitate și lume, și a caracterului imperfect al acesteia. Speranțele legate de lumea de dincolo conțin uneori o răsturnare directă a concepției originare, care a făcut din chestiunea lumii de dincolo o problemă a celor nobili și bogați, potrivit formulei «cei din urmă vor fi cei dintâi». Rareori este înfăptuit acest lucru în mod consecvent și univoc chiar în reprezentările religioase ale popoarelor paria. Dar el a jucat de pildă un rol însemnat în vechea etică iudaică, iar ideea că suferința, mai ales suferința asumată liber, îmbuna divinitatea și mărește șansele «Vieții de dincolo» se află răspândită, sub forma celor mai diferite motive - parțial poate dezvoltată pornind de la probele de curaj ale ascezei eroice și ale practicii de mortificare din magie -, în multe speranțe legate de Viața de apoi. Regula, îndeosebi pentru religiile care stau sub influența păturilor dominante, o oferă, invers, reprezentarea că și dincolo diferențele sociale de aici nu vor rămâne indiferente, întrucât și ele au fost impuse prin voință divină, mergând până la «prea fericiții» monarhi creștini. Reprezentarea etică specifică este însă «răsplata» pentru ceea ce a fost, concret, drept sau nedrept, pe baza unei judecări a celor morți, iar evenimentul escatologic este de regulă o zi a judecății universale. Astfel

păcatul trebuie să dobândească caracterul unei «crime», el putând fi acum integrat unei cazuistici raționale, iar aici sau dincolo trebuie să aibă loc cumva o ispășire pentru ca în cele din urmă să poți sta pe bună dreptate înaintea Celui care-i judecă pe morți. Pedepsele și recompensele ar trebui, corespunzător meritului și vinei, să fie ierarhizate - așa cum încă mai este cazul la Dante -, ele nu ar putea deci să fie efectiv veșnice. Dat fiind caracterul palid și nesigur al șanselor din lumea de dincolo, față de realitatea a ceea ce este aici, renunțarea la ideea pedepselor veșnice a fost socotită de profeți și preoți aproape întotdeauna drept imposibilă; ele singure corespundeau nevoii de răzbunare față de nelegiuiții necredincioși, apostați și lipsiți de Dumnezeu care rămân totuși nepedepsiți pe pământ. Paradisul, infernul și judecata celor morți au dobândit o semnificație aproape universală, chiar în cadrul unor religii față de ale căror idei fundamentale ele au fost atât de străine precum pentru vechiul budism. Chiar dacă «tărâmurile intermediare» (Zarathustra) sau «purgatoriul» aveau funcția de a diminua consecința «pedepsei» veșnice - nelimitate temporal - la o existență limitată temporal, rămânea totuși dificultatea de a uni în genere «pedepsirea» acțiunilor oamenilor cu ideea unui creator al lumii etic și deopotrivă *atotputernic* și care, prin urmare, este în cele din urmă singurul răspunzător pentru aceste acte. Căci această consecință - anume o distanță *etică* nemăsurat de mare între Dumnezeul transcendent și oamenii care sunt permanent implicați într-o nouă vină - trebuia să atragă după sine aceste reprezentări, cu atât mai mult cu cât se medita la problema insolubilă a imperfecțiunii lumii dată fiind omnipotența divină. Așa încât, în cele din urmă, n-a existat altă ieșire decât acea concluzie în care, deja la Iov, credința într-un creator și în omnipotența lui este pe punctul de a se transforma: a-l pune pe acest Dumnezeu atotputernic dincolo de orice criterii etice ale creaturilor sale, a-i socoti intențiile ca fiind atât de ascunse oricărei comprehensiuni umane, omnipotența absolută ca fiind atât de nelimitată în raport cu creațiile sale, și deci aplicarea criteriilor dreptății creaturale asupra faptelor sale atât de imposibilă, încât problema teodiceei ca atare a fost în general abandonată. Astfel a fost conceptul Allah-ul islamic de către

adepții săi pătimași; creștinul *Deus absconditus* la fel, și tocmai de virtuozii credinței creștine. Decizia liberă a lui Dumnezeu, suverană, absolut insondabilă și - o consecință a atotștiinței sale - existând dintotdeauna a hotărât atât în cazul destinului pământesc, cât și pentru destinul de după moarte. Caracterul determinat al destinului pământesc ca și predestinarea pentru destinul din Viața de apoi au fost stabilite dintotdeauna. Așa cum cei osândiți s-ar putea plânge de caracterul lor păcătos decis prin predestinare, tot atât de bine ar putea-o face animalele pentru că nu au fost create ca oameni (idee formulată explicit în calvinism). Comportamentul etic nu poate avea aici sensul de a îmbunătăți șansele proprii în lumea de dincolo sau în cea de aici, ci cu siguranță un altul, ce acționează din perspectivă practic-psihologică, în funcție de împrejurări, și mai puternic: anume de a fi un simptom pentru starea de grație proprie, fixată și ea prin decizia lui Dumnezeu. Căci tocmai suveranitatea absolută a acestei divinități constrânge interesul practic religios la a încerca măcar uneori să tragă cu ochiul în cărțile divinității și a ști care este destinul propriu după moarte constituie o nevoie elementară a individului. Tendinței de a-l concepe pe Dumnezeu ca un stăpân cu o putere nelimitată asupra creaturilor sale i se asociază de aceea tendința de a vedea și interpreta pretutindeni «providența» Sa, intervenția Sa absolut personală în cursul lumii. «Credința în providență» este raționalizarea consecventă a divinației magice, de care ea se leagă, însă pe care tocmai de aceea o devalorizează relativ cel mai deplin. Nu poate exista nici un fel de concepție cu privire la relația religioasă 1) care să fie atât de radical opusă oricărei magii, atât din punct de vedere teoretic cât și din cel practic, precum această credință care domină marile religii teiste ale Asiei de Sud-Vest și ale Occidentului, după cum nici una care 2) să transpună atât de puternic esența divinului într-o «faptă» activă și în conducerea personal-providențială a lumii; de asemenea, nu poate exista nici o concepție pentru care 3) grația divină, dăruită liber, și nevoia de grație a creaturilor, distanța imensă dintre tot ceea ce este creatural și Dumnezeu și de aceea 4) inadmisibilul «îndumnezeirii creaturii» ca o știrbire a maiestății lui Dumnezeu să fie atât de solid

fixate. Tocmai pentru că această credință nu conține *nici o* soluție rațională a problemei practice pe care o pune teodiceea, ea ascunde cele mai mari tensiuni dintre lume și Dumnezeu, dintre ceea ce trebuie și ceea ce este.

Soluțiile imediate, printr-o gândire sistematică, ale problemei caracterului nedesăvârșit al lumii sunt oferite, pe lângă ideea predestinării, de către alte două tipuri de reprezentări religioase. Mai întâi dualismul, așa cum era el conținut mai mult sau mai puțin consecvent în dezvoltarea târzie a religiei zarathustriene și în numeroase forme de credință din sud-vestul Asiei, de cele mai multe ori influențate de către aceasta, în special în formele finale ale religiei babiloniene (influențate de iudaism sau de creștinism), mandeismul și gnosticismul, mergând până la marile concepții ale maniheismului, care, spre sfârșitul secolului al treilea, părea să se afle, și în cadrul Antichității mediteraneene, aproape de lupta pentru cucerirea dominației lumii. Dumnezeu nu este atotputernic iar lumea nu este creația lui din nimic. Injustiția, nedreptatea, păcatul, deci tot ceea ce problema teodiceei pune în evidență, sunt urmări ale tulburării purității luminoase a zeilor mari și buni prin contactul cu forța autonomă a întunericului și, fapt care este identificat cu aceasta, a materiei impure ce dă unei forțe satanice putere asupra lumii și care a apărut datorită unui păcat originar al oamenilor sau al îngerilor, ori - precum la unii gnostici - datorită inferiorității unui creator subaltern al lumii (a lui Jehova sau al «Demiurgos»-ului). Victoria finală a divinităților luminii în lupta care începe acum este de cele mai multe ori sigură - o fisurare a dualismului riguros. Procesul dureros, dar inevitabil, al (evoluției) lumii este o cernere continuă a luminii de impuritate. Reprezentarea luptei finale dezvoltă, cum este și firesc, un foarte puternic patos escatologic. Consecința generală a unor asemenea reprezentări trebuie să fie sentimentul prestigiului aristocratic al celor puri și aleși. Conceperea răului, care manifestă în cazul presupoziției unei divinități efectiv atotputernice tendința spre o răsturnare riguros *etică,* poate ddbândi aici un puternic accent spiritual, întrucât omul nu stă ca «eatură în fata unei omniprezențe absolute, ci participă la imperiul

luminii, și întrucât este aproape inevitabilă identificarea luminii cu ceea ce este în om elementul cel mai clar - spiritul, și a tenebrelor, dimpotrivă, cu materialul și corporalul, purtătoare ale tuturor ispitelor grosiere,. Această concepție se asociază apoi lesne cu ideile de «impuritate» ale eticii de tip tabu. Răul apare ca o corupere, păcatul, aidoma erorii magice, ca o prăbușire demnă de dispreț în mocirlă și rușine meritată din împărăția purității și clarității în aceea a întunericului și rătăcirii. Limitări nemărturisite ale atotputerniciei divine sub forma elementelor modului de gândire dualist se regăsesc aproape în toate religiile de orientare etică.

Soluția cea mai bună din punct de vedere formal a problemei teodiceei este realizarea specifică a concepției indiene cu privire la *Karman,* a așa-numitei credințe în migrația sufletelor. Lumea este în întregime un cosmos al răsplății etice. Vină și merit sunt infailibil răsplătite înlăuntrul lumii prin destinele dintr-o viață viitoare, pe care, într-un număr nelimitat, sufletul le va avea de trăit, venind din nou pe lume în alte forme de existență - animale, umane sau chiar divine. Merite etice în această viață pot determina renașterea în paradis, dar întotdeauna doar pe durata permisă de activul meritelor acumulate. Tot astfel finitudinea oricărei vieți pământești este consecința numărului limitat de fapte bune sau rele ale aceluiași suflet în viața anterioară, iar din perspectiva ideii de răsplată suferințele aparent nejustificate din viața actuală reprezintă ispășirea păcatelor dintr-o viață trecută. Individul își procură sieși, în sensul cel mai riguros, propriul destin. Credința în migrația sufletelor se leagă **de reprezentările** animiste foarte răspândite cu privire la trecerea spiritelor celor morți în obiecte ale naturii. Ea o raționalizează și **raționalizează astfel cosmosul pornind de la niște principii** etice **pure. «Cauzalitatea» naturalistă a obișnuințelor noastre de gândire este astfel înlocuită printr-un mecanism universal al răsplății, din care nici o faptă relevantă etic nu dispare vreodată. Consecința dogmatică rezidă în imposibilitatea de a gândi - și în posibilitatea renunțării la - o divinitate atotputernică care să intervină în acest mecanism; căci procesul netrecător al lumii îndeplinește sarcinile etice ale unei atari divinități prin propriul său automatism. Ea este**

de aceea concluzia consecventă ce rezultă din caracterul supradivin al «ordinii» veșnice din lume, în raport cu transcendența unei divinități personale care guvernează lumea ce pretinde acceptarea ideii de predestinare. Prin dezvoltarea deplină a acestei reprezentări până la ultimele consecințe, așa cum se întâmplă în vechiul budism, chiar și «sufletul» este cu totul eliminat: există doar actele individuale, bune sau rele, asociate iluziei «eului» și care sunt singurele relevante pentru mecanismul Karmei. Toate actele sunt la rândul lor produse ale aceleiași lupte neputincioase a oricărei vieți constituite - și care, deja prin aceasta, este condamnată să fie trecătoare - pentru propria sa existență sortită nimicirii, ale «setei de viață», din care provin în această lume atât dorul de transcendență, cât și orice aplecare către plăcere și care, ca fundament indestructibil al individuației, creează mereu reînnoit viață și renaștere, atâta timp cât durează. «Păcatul», riguros vorbind, nu există, ci există doar lezări ale interesului propriu înțeles corect, care constă în a scăpa din acest «ciclu» infinit sau cel puțin în a nu te expune unei renașteri într-o viață și mai chinuită. Sensul comportamentului etic poate consta fie - dacă e vorba de pretenții modeste - în îmbunătățirea șanselor de renaștere, fie - dacă se vrea ca lupta lipsită de sens pentru simpla existență să fie încheiată - în suprimarea renașterii ca atare. Scindarea lumii în două principii nu rezidă aici, precum în religiozitatea etic-dualistă bazată pe ideea de providență, în dualismul dintre maiestatea sacră și atotputernică a lui Dumnezeu față de insuficiența etică a întregului creatural, și nici ca în dualismul spiritualist în scindarea oricărui eveniment în lumină și întuneric, spirit clar și pur-materie întunecată ca^e te pângărește, ci în dualismul ontologic dintre caracterul trecător a tot ceea ce se-ntâmplă în lume și al activității dinlăuntru] ei și existența calmă, permanentă a ordinii veșnice și a divinului identic cu ea, nemișcat, odihnindu-se într-un somn fără vise. Doar budismul a tras în sens deplin această consecință a concepției despre migrația sufletelor; ea este soluția **cea** mai radicală a teodiceei, dar tocmai de aceea, la fel de puțin ca și credința în predestinare, reprezintă o satisfacere a cerințelor etice **față** de o divinitate.

9

Mântuire și renaștere

Doar puține religii ale mântuirii au dezvoltat în ceea ce privește tipurile cele mai pure ale soluției problemei raportului lui Dumnezeu cu lumea și oamenii, așa cum au fost schițate anterior, un tip pur concret, și acolo unde s-a întâmplat aceasta, el s-a menținut de cele mai multe ori doar pentru o scurtă perioadă. Cele mai multe, ca urmare a receptării reciproce și mai ales sub presiunea necesității de a satisface diferitele nevoi etice și intelectuale ale adepților lor, au combinat diferite forme de gândire, astfel încât diferențele dintre ele vizează gradul de apropiere față de unul sau altul dintre aceste tipuri.

Diferitele nuanțe etice ale ideii de Dumnezeu și păcat se află în cea mai strânsă corelație cu năzuința spre «mântuire», al cărei conținut poate avea accente extrem de diferite, în funcție «de ce» și «pentru ce» vrei să fii mântuit. Nu orice etică religioasă rațională este și o etică a mântuirii. Confucianismul este o etică «religioasă», dar nu cunoaște absolut nimic de genul unei nevoi a mântuirii. Invers, budismul este exclusiv o concepție a mântuirii, dar nu cunoaște nici o divinitate. Numeroase alte religii cunosc «mântuirea» doar ca o chestiune specială cultivată într-o comunitate restrânsă, adesea sub forma unui cult secret. Chiar și în cazul unor activități religioase socotite ca fiind specific «sacre» și care promit participanților o mântuire ce poate fi atinsă doar pe această cale, întâlnim foarte adesea așteptările utilitariste cele mai masive în locul a ceea ce suntem obișnuiți a numi «mântuire». Sărbătoarea pantomim-muzicală a marilor divinități chtoniene, care determină absența recoltei și stăpânesc tărâmul morților, făgăduia mistilor eleusini, puri din **punct** de vedere ritual, *bogăția* înainte de toate, apoi și o îmbunătățire

a destinului de după moarte, dar fără nici o idee de răsplată, ci doar ca urmare a rugăciunii din timpul slujbei religioase. *Bogăția* care, alături de viața lungă, este bunul suprem în tabla de valori Shu King, depinde, pentru supușii chinezi, de îndeplinirea corectă a cultului oficial și a datoriilor religioase, în timp ce speranțele legate de lumea de dincolo, de orice natură ar fi ele, și răsplățile lipsesc cu totul. în special bogăție, alături de masive promisiuni privind lumea de dincolo, așteaptă Zarathustra, pentru sine și pentru apropiații lui, din partea grației divinității sale. Viață lungă și respectată cât și *bogăție* promite budismul ca răsplată pentru comportamentul moral al laicilor, în concordanță deplină cu concepția oricărei etici religioase indiene intramundane. Cu *bogăție* îl binecuvântează Dumnezeu pe evreul credincios. *Bogăția* este însă - dacă dobândită în mod rațional și legal -și unul dintre simptomurile «confirmării» stării de grație în cadrul orientărilor ascetice ale protestantismului (calviniști, baptiști, mencniți, quakeri, pietiști reformați, metodiști). Desigur, o dată cu aceste ultime cazuri ne aflăm deja în interiorul unei concepții, care, cu toate acestea, ar respinge foarte clar bogăția (și orice alte bunuri ale acestei lumi) ca «scop rel'gios». însă practic trecerea către această atitudine este imperceptibilă. Promisiunile unei eliberări de suferință și de oprimare, așa cum o prezintă religia popoarelor paria, mai ales a evreilor, însă deopotrivă și Zarathustra și Mahommed, nu pot fi separate riguros de concepțiile cu privire la mântuire ale acestor religii, și nici promisiunea stăpânirii lumii întregi și a prestigiului social al credincioșilor, pe care o purta în raniță credinciosul din vechiul islam ca răsplată pentru războiul sfânt împotriva tuturor necredincioșilor, ori promisiunea acelui prestigiu specific care le-a fort transmiși israeliților ca fLgăduință a lui Dumnezeu. Mai ales pentru evrei, divinitatea lor este în primul rând un mântuitor, întrucât ea i-a eliberat din robia egipteană și îi va elibera din ghetou. Alături de astfel de promisiuni politice și economice apare mai ales eliberarea de frica de demoni răi și de vraja rea în general, care este răspunzătoare pentru majoritate; relelor vieții. Faptul că Christos a frânt puterea demonilor prin forța pneumei sale și îi eliberează pe adepții proprii din stăpânirea lor, a fost în

epoca timpurie a creștinismului una dintre cele mai proeminente și eficace promisiuni ale sale. De asemenea, împărăția lui Dumnezeu, care a venit deja sau se află pe punctul de a sosi, așa cum a vestit-o Isus din Nazareth, a fost o împărăție a fericirii pământești, eliberate de lipsa iubirii dintre oameni, de frică și nevoi, iar abia ulterior au apărut paradisul și infernul. Căci toate escatologiile intramundane au în mod firesc, în întregime, tendința de a deveni speranțe legate de lumea de dincolo, imediat ce Parusia întârzie să se realizeze. Astfel centrul de greutate se deplasează spre ideea că aceia care trăiesc acum și care nu o vor mai vedea în această viață vor avea parte de ea după moarte, înviind din morți.

Conținutul specific al mântuirii în «Viața de Apoi» poate să însemne fie eliberarea de suferința fizică, sufletească sau socială din existența pământească, fie eliberarea de agitația lipsită de sens și de caracterul trecător al vieții ca atare, sau de inevitabila nedesăvârșire personală - fie că aceasta este concepută mai mult ca o pângărire cronică sau ca o tendință acută către păcat fie, mai spiritual, ca o alungare în rătăcirea întunecată a ignoranței pământești.

Pentru noi problema setei de mântuire - orice formă ar avea ea - se pune în măsura în care are consecințe pentru *comportamentul practic* în cadrul vieții. O asemenea orientare pozitivă spre această lume dobândește ea cel mai pregnant prin crearea unui «mod de viață» determinat în mod specific religios - a cărui coerență este asigurată pe baza unui sens central sau a unui scop pozitiv -, respectiv pe baza faptului că din motive religioase apare o sistematizare a activității practice sub forma orientării sale conform unor valori unitare. Țtlul și sensul acestui mod de viață pot fi orientate exclusiv spre lumea de dincolo sau, cel puțin parțial, spre această lume. într-un grad extrem de diferit și sub forma unei calități tipic diferențiate, așa stau lucrurile cu toate religiile particulare și, în cadrul fiecăreia dintre ele, în ceea ce privește adepții lor. Și sistematizarea religioasă a modului de viață cunoaște obstacole masive în măsura în care intenționează să dobândească o influență asupra comportamentului economic. Iar motivele religioase, mai ales speranța mântuirii, nu *trebuie* câtuși de puțin să dobândească în mod necesar o

influență asupra naturii modului de viață, în special nu asupra celui economic, dar ele o pot face într-o măsură foarte puternică.

Consecințele cele mai profunde pentru modul de viață le are speranța mântuirii atunci când mântuirea însăși are loc ca un eveniment ce-și proiectează umbra deja în această lume, sau dacă se petrece, sub forma unui proces *interior,* în întregime în această lume. Deci fie când mântuirea este socotită o «sanctificare» sau aduce cu sine sanctificarea, fie când o are drept condiție prealabilă. Procesul sanctificării poate să se prezinte atunci fie ca un proces treptat de purificare, fie ca o transformare subită a caracterului *(Metănoia),* ca o «renaștere».

Ideea renașterii ca atare este foarte veche și o găsim dezvoltată în manieră clasică tocmai în cadrul credinței magice în spirite. Atributul harismei magice presupune aproape întotdeauna renașterea: educația cu totul specifică a vrăjitorilor înșiși și a eroilor, cât și natura specifică a modului de viață a celor dintâi au ca scop renașterea și asigurarea posesiei unei forțe magice obținute ca urmare a unei «răpiri» sub forma extazului și a dobândirii unui nou «suflet», care are de cele mai multe ori ca urmare chiar schimbarea numelui - așa cum mai apare încă ca rudiment în cadrul hirotonisiră călugărilor. «Renașterea» îi privește la început doar pe vrăjitorii de profesie, însă ulterior, în cadrul tipurilor celor mai consecvente de «religii ale mântuirii», ea devine, dintr-o condiție magică prealabilă a harismei magice sau eroice, o calitate a caracterului indispensabilă mântuirii religioase, pe care individul trebuie să și-o însușească și s-o confirme prin modul său de viață.

10

Căile mântuirii și influența lor asupra modului de viață

Religiozitatea magică și ritualism consecințe ale religiozității ritualiste bazată pe rugăciune. - Sistematizarea religioasă a eticii cotidiene - Extazul, orgia, euforia și metodica rațional-religioasă a mântuirii - Sistematizarea și raționalizarea metodicii mântuirii și a modului de viață - Virtuozitatea religioasă - Asceza care respinge lumea și cea intramundană - Contemplația mistică și solitară - Deosebirea dintre religiozitatea asiatică a mântuirii și cea occidentală - Mituri ale mântuitorului și soteriologii - Mântuirea prin grația sacramentală și cea instituțională - Mântuirea prin credință - Mântuirea pnn grația predestinării.

Influența unei religii asupra modului de viață și mai ales premisele renașterii sunt foarte deosebite conform căii de mântuire și - ceea ce este cât se poate de strâns corelat cu aceasta - calității psihice a posesiei mântuirii spre care se năzuiește.

I. Mântuirea poate fi opera proprie a celui mântuit fără nici un ajutor din partea unor puteri supraterestre precum, de pildă, în vechiul budism. în acest caz instrumentele prin care se cucerește mântuirea pot fi 1. acte de cult pur rituale și ceremonii, atât în cadrul unei slujbe religioase cât și în cursul vieții cotidiene. *Ritualismul* pur nu se deosebește în ceea ce privește efectul său asupra modului de viață de vrăjitorie, rămânând uneori, din această perspectivă, cu atât mai mult în urma religiozității magice cu cât aceasta, după împrejurări, a dezvoltat o metodică a renașterii destul de radicală, ceea ce ritualismul n-o face întotdeauna. Chiar dacă adeseori, o religie a mântuirii poate sistematiza actele individuale având un caracter ri-

tual pur formal sub forma unei atitudini morale specifice, a «evlaviei» în care riturile sunt realizate ca simboluri ale divinului. Atunci această atitudine este într-adevăr posesia unei mântuiri veritabile. De îndată ce ea este îndepărtată, rămâne forma goală a ritualismului magic și aceasta este în mod firesc ceea ce s-a întâmplat mereu în decursul integrării cotidiene a oricărei religiozități bazate pe rugăciune.

Consecințele unei religiozități ritualiste bazate pe rugaziune pot fi foarte diferite. Reglementarea rituală totală a vieții unui hindus credincios, cerințele absolut enorme pentru reprezentările europene, care i se pun zi de zi credinciosului ar exclude aproape, dacă ele ar fi îndeplinite corect, asocierea unei vieți intramundane exemplare din perspectiva credinței cu un câștig economic intensiv. Acest tip extrem de credință bazată pe rugaziune reprezintă din acest punct de vedere opusul puritanismului. Doar cel înstărit care nu este constrâns la o muncă intensivă ar putea îndeplini acest ritualism.

O semnificație mai adâncă față de această consecință, în fond evitabilă, o constituie faptul că mântuirea rituală, în special atunci când îl limitează pe laic la rolul de spectator sau la o participare doar prin simple manipulări sau care au, în esență, un caracter receptiv - și anume tocmai acolo unde ea sublimează conștiința rituală pe cât posibil într-o caldă rugăciune - pune accentul pe «dispoziția interioară» a momentului evlavios care pare să garanteze mântuirea. Se urmărește astfel atingerea unei *adecvări* interioare la situație, care, potrivit naturii ei este trecătoare, și care, în virtutea acelei «lipse de responsabilitate» specifice, inerentă ascultării unei liturghii sau a unui mim mistic, influențează natura activității, odată ceremonia încheiată, adesea aproape tot atât de puțin pe cât obișnuiește să influențeze etica cotidiană o emoție oricât de intensă trăită de publicul teatral cu ocazia audierii unei piese frumoase și înălțătoare. Orice mântuire legată de misterii are acest caracter instabil. Ea își așteaptă efectul ex opere operato, de la o rugăciune cucernică de ocazie. Lipsesc motivele interioare ale unei obligații de *confirmare,* care să garanteze o «renaștere». Acolo unde, dimpotrivă, rugăciunea de ocazie realizată ritual este intensificată până la o evlavie

permanentă încercându-se transpunerea ei și în cotidian, această evlavie dobândește cel mai curând un caracter mistic: posesia unei *stări aparte,* ca scop, în timpul rugăciunii conduce dincolo de ea. Dispoziția către mistică însă este o harismă individuală. De aceea nu este întâmplător faptul că tocmai profețiile mistice ale mântuirii, precum cele indiene și altele din Orient, odată cu integrarea lor cotidiană se transformă curând, de fiecare dată, în ritualism pur. Atitudinea sufletească spre care se năzuiește în ultimă instanță în cazul ritualismului - și acest fapt ne interesează - te îndepărtează de la *activitatea rațională.* Aproape toate cultele misterice au acționat în acest fel. Sensul lor tipic este dăruirea «harului sacramental»: mântuirea de vină prin sacralitatea manipulării ca atare, deci printr-un proces care împărtășește tendința oricărei magii de a se izola de viața cotidiană și de a nu o influența. Firește acțiunea unui «sacrament» poate dobândi o cu totul altă formă atunci când dăruirea lui este asociată cu premisa conform căreia ea aduce mântuirea doar celui care este etic purificat înaintea lui Dumnezeu, celorlalți aducându-le pierzania. Frica teribilă de euharistie datorită concepției după care: «Dar cel care nu crede și totuși mănâncă, acela mănâncă și bea spre propria-i condamnare» era încă vie în cercuri largi, până în pragul contemporaneității putând, în cazul lipsei unei instanțe «absolvante», precum în protestantismul ascetic și datorită deselor împărtășanii - care au fost astfel un criteriu important al credinței -, să influențeze într-adevăr puternic comportamentul cotidian. Recomandarea *spovedirii* înaintea sacramentului, existentă în toate confesiunile creștine, s-a corelat cu acest fapt. însă în cazul acestei instituții decisivă este întrebarea: care este acea dispoziție religioasă prescrisă în care sacramentul poate fi primit cu folos. Aproape toate cultele de misterii antice și cele mai multe culte de misterii necreștine, au pretins în acest scop doar puritatea rituală; pe de altă parte, după împrejurări, păcatul greu al vărsării de sânge sau anumite păcate specifice erau socotite descalificante. Prin urmare de obicei aceste misterii, nu au cunoscut spovedania. însă acolo unde cerința purității rituale a fost rațională în sensul
» purității sufletești în raport cu păcatul, se pune în continuare pro-

blema formei de control iar acolo unde există spovedania, pe caracterul probabil foarte diferit ale acesteia în ceea ce privește felul și gradul acțiunii ei posibile asupra vieții cotidiene. Insă în orice caz, din perspectivă practică, ritul ca atare este apoi doar vehiculul menit să influențeze activitatea extrarituală, și această activitate este în fapt aceea de care depinde totul. Până-ntr-atât încât tocmai în cazul devalorizării depline a caracterului magic al sacramentului și a lipsei totale a oricărui control prin spovedanie - ambele prezente la puritani - sacramentul poate totuși dezvolta - și anume, în funcție de împrejurări, tocmai de aceea, acea eficacitate etică.

Pe o altă cale, indirectă, o religozitate ritualistă poate acționa etic acolo unde îndeplinirea normelor rituale pretinde acțiunea rituală *activă* (sau omiterea) din partea laicului, și doar latura formalistă a ritualului este astfel sistematizată în sensul unei «legi» cuprinzătoare, încât are nevoie de o instruire și de o teorie specială pentru a fi în general cunoscută satisfăcător, așa cum a fost cazul în iudaism. Faptul că evreul, deja în antichitate, așa cum relevă Filon, în opoziție cu toate celelalte popoare, din fragedă tinerețe, a fost antrenat intelectual neîntrerupt, din punct de vedere sistematic și cazuistic în maniera școlilor noastre elementare, și acela că în epoca modernă, de pildă, din acest motiv în Europa de Est doar evreii se bucurau de o educație de tipul școlii elementare, este consecința acestui caracter exegetic al legii iudaice, care i-a determinat pe credincioșii evrei deja în antichitate să-l identifice pe cel lipsit de formația oferită de studiul legii, pe *Amhaarez,* cu cel păcătos. O asemenea educație cazuistică a intelectului se poate face resimțită firește și în cotidian, cu atât mai mult atunci când nu mai e vorba - precum, într-o manieră precumpănitoare, în dreptul indian - doar de datorii rituale de cult ci de o reglementare sistematică chiar a eticii cotidiene. Efectele mântuirii mai ales sunt ca urmare deja tot mai mult altceva decât acte cultice.

2. realizări sociale. Ele pot avea un caracter extrem de variat. Zeii războiului, de pildă, acceptă foarte adesea în paradisul lor doar pe cei căzuți în luptă sau doar aceștia sunt recompensați. Etica brahmană recomandă explicit regelui, să-și caute moartea în luptă după

ce l-a văzut pe fiul fiului său. Pe de altă parte ele pot fi opera «iubirii aproapelui». în orice caz însă sistematizarea poate să înceapă și, așa după cum am văzut, funcția profeției este de obicei aceea de a descoperi tocmai acest lucru. Sistematizarea unei etici a «faptelor bune» poate dobândi în două feluri un caracter deosebit. Faptele virtuoase sau nelegiuite concrete pot fi apreciate fie ca fiind individuale și atribuite pozitiv sau negativ celui însetat de mântuire. Individul, ca purtător al activității proprii, apare astfel ca o ființă labilă în privința standardului său etic și, în funcție de starea internă sau externă, în raport cu ispitele ba ca o ființă puternică, ba ca una slabă, al cărei destin religios depinde de realizările efective în raportul lor reciproc. Acesta este, cel mai clar, punctul de vedere al religiei Zarathustriene tocmai în cele mai vechi Gâthâs-uri ale întemeietorului însuși, conform cărora judecătorul celor morți cântărește vina și meritul acțiunilor concrete într-o contabilitate exacta a raportului dintre ele și, în funcție de rezultatul acestui calcul de cont curent îi stabilește individului destinul său religios. într-o măsură și mai accentuată, aceasta este și consecința concepției indiene despre Karmă: anume, faptul că în cadrul mecanismului etic al lumii niciodată nu se pierde vreo faptă bună sau rea, ci mai degrabă fiecare trebuie să atragă după sine inevitabil și pur mecanic consecințele proprii, fie în această viață fie cu ocazia unei renașteri viitoare. Principiul contului curent a rămas în esență și intuiția populară fundamentală a iudaismului în ceea ce privește relația individului cu Dumnezeu. Și, în sfârșit, catolicismul roman și bisericile orientale sunt și ele, cel puțin în practica lor, aproapiate acestui punct de vedere. Căci *«intentio»* care joacă rolul central în aprecierea etică a acțiunii conform concepției despre păcat a catolicismului, nu este o calitate unitară a personalității, a cărei expresie ar fi acțiunea, ci ea este, aproximativ în sensul termenilor *bonafides, malafides, culpa, dolus* din dreptul roman, «opinia» care însoțește fapta individuală concretă. Acolo unde această concepție rămâne consecventă ea renunță la cerința «renașterii» în sensul riguros al conștiinței etice. Modul de viață rămâne o succesiune lipsită de metodă etică de acțiuni individuale.

Sau, sistematizarea etică tratează fapta individuală doar ca simptom și expresie a întregii personalități etice corespondente și care se exprimă prin aceasta. Este cunoscut faptul că partida rigoristă a spartanilor, nu-l socotea reabilitat pe compatriotul care și-a găsit moartea în luptă, după ce a căutat-o pentru a ispăși o lașitate anterioară - deci ca pe un fel de «măsură etalon a purificării» -, întrucât el a fost curajos «datorită unor motive», iar nu, așa cum am spune noi «pornind de la întregul ființei sale»). Formulat religios aceasta înseamnă: în locul sfințeniei formale a faptei prin acțiuni particulare exterioare, apare și aici valoarea atitudinii personale totale, în acest caz: atitudinea eroică habituală. La fel se întâmplă cu toate actele sociale orice aspect ar avea ele. Dacă ele sunt de genul «iubirii aproapelui», sistematizarea impune posesia harismei «bunătății», în orice caz însă, până la urmă, natura acțiunii individuale are o semnificație doar în măsura în care ea are într-adevăr un caracter «simptomatic», nu și dacă ea este un produs al «întâmplării». Etica conștiinței poate fi prin urmare, tocmai potrivit formei ei cele mai sistematizate oricât de înalte ar fi cerințele ei la nivel de ansamblu, mai tolerantă față de abateri particulare. Dar ea nu este nici pe departe astfel întotdeauna, mai degrabă ea este de cele mai multe ori forma specifică a rigorismului etic. Habitusul de ansamblu estimat pozitiv din punct de vedere religios poate fi în schimb fie în întregime un dar al grației divine, a cărui existență se manifestă tocmai în acea însușire de a fi orientat în general asupra a ceea ce este impus religios: printr-un mod de viață orientat pe *baza unei metode* unitare; Sau el poate fi, invers, în principiu dobândit prin «exersarea» binelui. Dar și această exersare poate avea loc, firește, doar printr-o orientare rațional - *metodică* a întregului mod de viață iar nu prin acțiuni individuale incoerente. Rezultatul este prin urmare, practic în ambele cazuri foarte asemănător. Dar astfel calitatea social-etică a activității trece cu totul în plan secund. Totul revine mai degrabă la modelarea religioasă a propriei persoane. Faptele bune din perspectivă religioasă și care au o orientare socială devin astfel simple mijloace:

3. *ale autodesăvârșirii:* ale unei «metodici a mântuirii». Nu doar religiozitatea etică cunoaște abia o metodică a mântuirii. Dimpotrivă, într-o formă accentuat sistematizată, ea joacă un rol foarte important, în procesul trezirii la acea renaștere harismatică ce atestă posesia forțelor magice - exprimat animist: încorporarea unui nou suflet înlăuntrul propriei persoane, sau posedarea de către un demon puternic ori răpirea în lumea spiritelor. în ambele cazuri însă ea confirmă posibilitatea unor influențe supraumane. Nu doar că un scop «transcendent» este absolut străin acestei situații, dar capacitatea extazului este necesară pentru scopurile cele mai diferite: chiar și eroul trebuie să dobândească prin renaștere un nou suflet pentru a putea înfăptui fapte eroice supraomenești. în toate acele resturi de inițieri ale adolescenților, de înmânări de insigne care certifică bărbăția (China, India - [membrii] castelor superioare se numesc după cum se știe: cei născuți a doua oară), de admitere în frăția religioasă a Phratrie-i sau în acordarea demnității de a purta arme, se ascunde încă sensul originar de «renaștere» fie ca «erou» sau ca «magician». Toate acestea sunt originar legate de acțiuni care produc sau simbolizează *extazul,* iar exercițiul prealabil în acest sens are rolul de a verifica și de a trezi capacitatea necesară acestuia.

Extrazul ca mijloc al «mântuirii» sau al «autodivinizării» - singura formă sub care ne interesează el aici -, poate avea mai mult caracterul unei ieșiri din sine temporare și al unei posedări sau mai mult caracterul cronic al unei atitudini interioare religioase specifice, de la caz la caz, mai mult contemplativă sau activă, fie în sensul unei intensități mai mari a trăirii sau, de asemenea, al unei înstrăinări de viață. Firește, pentru producerea extazului efectiv, calea nu era aceea a unei metodici planificate a mântuirii, ci el era susținut în special de mijloace de străpungere a tuturor piedicilor organice: producerea beției toxice acute (a celei alcoolice sau cea atinsă prin tutun ori alte otrăvuri), sau a entuziasmului muzical-orchestral ori a celui erotic (sau chiar toate trei la un loc) - *orgia*. Sau, celui înzestrat în acest scop, i se produceau accese de isterie sau de natură epileptoidă care induceau stările orgiastice la ceilalți. Aceste extaze acute sunt însă potrivit naturii faptului, și chiar a intenției, tran-

zitorii. Ele lasă puține urme pozitive pentru conduita cotidiană. Și ele sunt lipsite de conținutul «semnificativ» pe care îl desfășoară religiozitatea profetică. Formele mai blânde ale unei *euforii,* resimțite, după împrejurări, mai mult contemplativ ca «iluminare», mistică sau mai mult activ ca o convertire(etică), par dimpotrivă să garanteze mai sigur posesia *permanentă* a stării harismatice, induc o relație înzestrată cu sens față de «lume» și corespund calitativ valorizărilor unei ordini «eterne» sau ale unei divinități etice, așa cum o vestește profeția. Deja Magia cunoaște, așa cum am văzut, alături de orgia acută, o metodică sistematică de mântuire având scopul de «a trezi» calitățile harismatice, Căci vrăjitorul de profesie și războinicul de profesie nu au nevoie doar de extazul acut, ci de o atitudine harismatică permanentă. însă profeții unei mânturi etice nu numai că nu au nevoie de beția orgiastică, dar ea stă chiar în calea modului de viață etic-sistematic pe care îl revendică ei. Mai ales împotriva aceleia, împotriva cultului extatic legat de jertfa Somei, nedemn de om și care chinuia animalele, se îndreaptă, de aceea, raționalismul etic furibund al lui Zarathustra, ca și cel al lui Moise împotriva orgiei induse prin dans și, la fel ca cei mai mulți întemeietori sau profeți ai religiilor etic-raționale -, împotriva «destrăbălării», respectiv a prostituției orgiastice din temple. O dată cu raționalizarea tot mai mare țelul metodicii religioase a mântuirii devine astfel tot mai mult transformarea extazului acut atins prin orgie într-o atitudine sufletească permanentă și mai ales posedată *conștient.* Dezvoltarea aceasta este condiționată și ea prin modul în care este conceput «divinul». Pretutindeni firește scopul cel mai înalt, căruia îi poate servi metodica mântuirii, rămâne la început același - căruia, într-o formă acută, îi servește și orgia: încarnarea ființelor supranaturale, în acest caz prin urmare: a unui zeu, iar în om: *autodivinizarea.* Doar că acest lucru trebuie să se transforme acum pe cât posibil într-o configurație sufletească de durată. Metodica mântuirii este prin urmare orientată spre *posesia* în această lume a divinului însuși. însă acolo unde un Dumnezeu transcendent și atotputernic e raportat la creaturile sale, țelul metodicii mântuirii *nu* mai poate fi autodivinizarea în acest sens, ci cucerirea

calităților religoase pretinse de acel Dumnezeu: ea este orientată astfel transcendent și etic, nu urmărește să-l «posede» pe Dumnezeu - acest fapt nu este cu putință - ci urmărește fie 1) ca omul să devină un «instrument» al lui Dumnezeu sau 2) ca sufletul lui se umple de acesta. Cea de-a doua configurație sufletească se află, evident mai aproape de ideea autodivinizării decât cea dintâi. Această distincție are, așa cum vom explica mai târziu, importante consecințe pentru forma metodicii de mântuire însăși. Dar la un prim nivel există corespondențe în diferite puncte importante. Ceea ce nu este de natură divină reprezintă în ambele cazuri, ceea ce trebuie lepădat de către omul obișnuit pentru ca el să se poată asemăna unei divinități. Iar non-divinul este mai ales modalitatea de înfățișare cotidiană a corpului omenesc și lumea obișnuită, așa cum sunt ambele date de la natură. Aici metodica soteriologică a mântuirii se leagă direct de predecesoarea ei magică, ale cărei metode ea le doar raționalizează și le adecvează celorlalte reprezentări ale acesteia despre esența supraumanului și sensul posesiei religioase a mântuirii. Experiența a arătat că prin «mortificarea» isterizantă era posibil, în cazul celor înzestrați ca atare, a face corpul insensibil sau de a-l aduce la o rigiditate cataleptică, de a-i atribui tot felul de performanțe pe care o inervație normală nu le-ar fi putut produce niciodată; că tocmai în astfel de situații apar la unii deosebit de ușor tot felul de procese vizionare și pneumatice, «vorbirea în limbi», capacitatea de a hipnotiza și alte capacități de sugestionare, iar la alții sentimentul de a fi posedat, dispoziția pentru iluminarea mistică și pentru convertirea etică, pentru profunda durere sufletească pricinuită de păcat și pentru bucuria unirii interioare cu Dumnezeu, adeseori într-o succesiune abruptă, că dimpotrivă toate acestea dispar iarăși atunci când porți o grijă «naturală» funcțiilor și nevoilor corpului sau intereselor cotidiene care te abat de la aceste lucruri. Consecințele care decurg de aici pentru raportul față de corporalitatea naturală și față de viața cotidiană socială și economică, au fost pretutindeni conștientizate în cazul nevoii de mântuire mai elaborate.

Mijloacele specifice ale metodicii soteriologice de mântuire sunt, sub aspectul dezvoltării lor celei mai rafinate, aproape toate de

proveniență indiană. Ele au fost dezvoltate acolo pe seama unei legături neîndoielnice cu metodica constrângerii magice a spiritelor. Chiar în India aceste mijloace au avut tot mai mult tendința de a deveni o metodică a autodivinizării, și nu și-au pierdut niciodată în întregime acest caracter. El este predominant începând cu cultul extatic al Somei din epoca primelor Vede până la metodele sublime ale extazului intelectual, pe de-o parte, și pe de alta până la religiozitatea hinduistă populară: cultul lui Khrisna, și până la orgia erotică (reală sau realizată în fantezia interioară în cadrul cultului), ce are chiar până în zilele noastre, într-o formă ordinară sau rafinată, un caracter predominant. Prin intermediul sufismului extazul intelectual sublimat precum și pe de altă parte orgia dervișă - chiar dacă într-o formă mai blândă - a fost transferat în Islam. Indienii sunt, până în regiunea Bosniei (potrivit unei relatări autentice a Dr. Frank[1] din ultimele luni), chiar și acum reprezentanții tipici acolo ai acesteia. Cele mai mari forțe religios-raționaliste ale istoriei: biserica romană în Occident și confucianismul în China l-au reprimat consecvent în aceste regiuni sau, cel puțin, l-au sublimat în forma misticii bernhardiene semierotice, a ardorii pentru Maica Sfântă și a quietismului Contrareformei sau până la pietismul sentimental al lui Zinzendorf. Caracterul specific extracotidian - care fie nu a influențat activitatea de zi cu zi, sau, cel puțin, nu în sensul unei raționalizări sporite și a unei sistematizări a tuturor cultelor orgiastice și în special a tuturor celor erotice - este sesizabil în importanța negativă a religiozității hinduiste, ca și (în general) a celei dervișe, pentru crearea unei metodici privind modul de viață cotidian.

Evoluția către sistematizarea și raționalizarea însușirii valorilor religioase ale mântuirii s-a orientat însă tocmai spre eliminarea acestei opoziții dintre atitudinea interioară cotidiană și cea religioasă extracotidiană. Din mulțimea nemăsurată a acelor stări interioare pe care le-a putut produce metodica mântuirii, câteva, puține, s-au reliefat ca fiind propriu-zis centrale, întrucât ele nu au reprezentat doar o stare individuală extracotidiană care să vizeze deopotrivă

1. Scris aproximativ între anii 1912-1913 (nota Mariannej Weber).

sufletul şi corpul, ci păreau să includă posesia *certă* şi continuă a valorii specific religioase a mântuirii: *certitudinea harului* («cerţi - tudo salutis», «perseverantia gratiae»). Certitudinea harului - fie având un caracter mai degrabă mistic sau unul mai mult etic-activ, chestiune despre care vom discuta în curând - însemna în orice caz posesia *conştientă* a unui temei unitar şi *permanent* pentru *modul de viaţă.* In interesul *caracterului conştient* al posesiei religioase, în locul orgiei, pe de-o parte, a mijloacelor iraţionale de mortificare, ce aveau doar un efect iritant şi emoţional pe de alta survine mai întâi diminuarea planificată a funcţiilor corporale: subalimentarea continuă, abstinenţa sexuală, reglarea frecvenţei respiratorii ş.a.m.d. In continuare, exersarea dinamicii sufleteşti şi a gândirii în sensul concentrării sistematice exclusive a sufletului asupra a ceea ce este esenţial din punct de vedere religios: tehnica indiană Yoga, repetarea continuă a unor silabe sacre (a lui «Om»), meditaţia legată de cercuri şi de alte figuri, conştiinţa unor exerciţii menite «a te goli» în mod sistematic etc. In interesul *duratei* şi a omogenităţii posesiei religioase, raţionalizarea metodicii de mântuire a condus însă în cele din urmă iarăşi dincolo de aceasta, aparent tocmai în direcţia opusă: la o limitare planificată a exerciţiilor la acele mijloace care garantau *continuitatea* configuraţiei sufleteşti religioase, şi aceasta însemna: la excluderea tuturor mijloacelor igienic iraţionale. Căci aidoma oricărei forme de extaz, extazul orgiastic al eroilor ca şi orgiile erotice şi transa produsă prin dansul ritualic, alternau inevitabil cu colapsul fizic,după cum umplerea isterică cu pneumă alterna cu colapsul psihic, în exprimare religioasă: cu stări de cea mai adâncă părăsire din partea divinităţii. Şi după cum din această cauză cultivarea unui eroism războinic disciplinat a contrabalansat la greci extazul eroic conducând în cele din urmă la echilibrul constant al «Sophrosyne»-i, care tolera doar formele de extaz induse exclusiv în manieră ritmic-muzicală, şi, de-asemenea, în acest context - întru totul aidoma, doar că nu atât de larg precum raţionalismul confucianist care îngăduie doar tonica pentadica - aprecia cu foarte mare grijă «etosul» muzicii ca fiind sau nu corect din punct de vedere «politic», tot astfel s-a dezvoltat într-o direcţie tot mai raţională

metodica călugărilor de dobândire a mântuirii, în India (inclusiv aceea a vechiului Budism), cât și în Occident mergând până la metodica ordinului călugăresc cel mai eficare din punct de vedere istoric: acela al iezuiților. Metodica devine în acest context tot mai mult o combinație dintre igiena psihică și cea fizică, cu o reglementare tot atât de metodică a întregii gândiri și activități, atât din punct de vedere formal cât și din cel al conținutului, în sensul celei mai depline *stăpâniri - lucide,* în acord cu voința și potrivnică instinctelor - a propriilor procese corporale și sufletești și a unei reglementări sistematice a vieții subordonată scopului religios. Drumul către acest țel și conținutul mai precis al țelului însuși nu sunt în sine univoce iar consecința înfăptuirii acestei metodici este și ea oscilantă.

Or, indiferent care este țelul ei și cum este ea realizată, experiența fundamentală a oricărei religiozități și a celei bazate pe o metodică sistematică a mântuirii, este eterogeneitatea aptitudinilor religioase ale oamenilor. Așa după cum nu oricine poseda harisma de a produce în sine stările care provocau renașterea ca vrăjitor magic, tot astfel nu oricine avea harisma necesară păstrării continue în viața cotidiană, a acelei configurații sufletești specific religioase care garanta certitudinea harului. Renașterea părea prin urmare accesibilă doar unei aristocrații a celor cu aptitudini religioase. Aidoma vrăjitorilor înzestrați cu aptitudini magice, *virtuozii* religioși care își cucereau metodic propria mântuire, au format pretutindeni o «castă» religioasă separată în cadrul comunității credincioșilor, căreia îi revenea adesea, în cadrul cercului din care făcea parte, elementul specific oricărei caste, respectiv un anumit prestigiu social. In India orice drept sacru îi are în acest sens în vedere pe asceți, religiile indiene ale mântuirii sunt religii ale călugărilor, în creștinismul timpuriu ei sunt citați în documente ca o categorie separată în rândul membrilor comunității formând mai târziu ordinele călugărești, în protestantism sectele ascetice sau ecleziile pietiste, la evrei categoria numită Peruschîm (Pharisaioi) formează o aristocrație sacră în raport cu de Amhaarezi, în Islam dervișii, iar în cadrul lor, iarăși, virtuozii lor, sufiții propriu-ziși, în rândul Skopților comunitatea

ezoterică a castraților. Vom mai avea prilejul să ne ocupăm cu aceste consecințe sociologice importante.

în interpretarea sa din perspectiva conștiinței etice, metodica mântuirii înseamnă practic mereu depășirea anumitor dorințe sau efecte ale naturii umane brute, neșlefuite religios. Dacă mai degrabă afectele lașității sau acelea ale brutalității și egoismului, ori acelea ale naturii sexuale, sau oricare altele reprezintă piedicile esențiale care trebuie eliminate întrucât abat cel mai mult omul de la configurația sufletească harismatică, aceasta depinde de situația concretă, și aparține caracteristicilor intrinseci cele mai importante ale oricărei religii în parte. însă permanent o concepție metodic-religioasă, în acest sens, cu privire la mântuire este o *etică a virtuozilor*. Ea pretinde permanent, aidoma harismei magice, *confirmarea* virtuozității. Fie că virtuozul religios este un membru al unui ordin care urmărește să cucerească lumea, precum *moslem-\x* din epoca lui Omar, sau un virtuoz al ascezei retras din lume, așa cum este îndeosebi călugărul creștin, și ca o consecință mai slabă cel jainist, sau unul care se închide în contemplația ce respinge lumea precum călugărul budist, ori dacă este un virtuoz al martiriului pasiv precum creștinul din antichitate, sau un virtuoz al virtuții profesionale intra mundane precum protestantul ascetic, al legalității formale precum iudeul fariseic, sau al bunătății acosmiste precum sfântul Francisc, în orice caz el are - așa cum am stabilit deja - certitudinea veritabilă a mântuirii doar dacă își reconfirmă sie-și permanent în mijlocul confruntărilor de tot felul conștiința morală a virtuozității sale. Aceasta confirmare a certitudinii harului se prezintă însă diferit în funcție de caracterul pe care îl are mântuirea religioasă însăși. Permanent ea include afirmarea standardului religios și a celui etic, prin urmare evitarea cel puțin a păcatelor cu totul grosiere, atât pentru Arhatul budist cât și pentru creștinul primelor perioade. Un individ calificat religios, în creștinismul originar prin urmare: cel care a primit botezul nu poate, și prin urmare nu mai are voie să cadă într-un păcat capital. «Păcatele capitale» sunt acele păcate care suprimă calificarea religioasă și de aceea nu pot fi iertate, sau ele pot fi absolvite doar de cineva calificat harismatic, pe calea unei cu

totul noi înzestrări cu harisma religioasă, a cărei pierdere ele o certifică. Când această concepție a virtuozității a devenit practic de nesusținut în cadrul marilor comunități creștine primitive, religiozitatea bazată pe virtuozitate a montanismului a păstrat consecvent următoarea cerință: faptul că cel puțin păcatul lașității trebuie să rămână de neiertat - exact așa după cum religia eroismului războinic a Islamului pedepsea apostazia fără excepție cu moartea - despărțindu-se de biserica maselor a creștinilor obișnuiți atunci când în cadrul acesteia persecutarea impusă de Decius și Dioclețian a făcut irealizabilă și această cerință din punctul de vedere al interesului preoților în ceea ce privește menținerea cantitativă a structurii comunității. In rest însă caracterul pozitiv al confirmării mântuirii deci și al comportamentului practic, așa cum am arătat de mai multe ori până acum, este fundamental diferit în special în funcție de caracterul acelei valori a mântuirii a cărei posesie garantează fericirea.

Fie aceasta este un atribut specific al unei acțiuni etic-active însoțită de conștiința că Dumnezeu conduce această acțiune: că astfel ești instrumentul divinității. în contextul scopurilor noastre vom numi acest tip de atitudine condiționată printr-o metodică religioasă a mântuirii drept una religios-«ascef/că» - fără a contesta în vreun fel faptul că termenul respectiv se poate utiliza și se utilizează și într-un alt sens mai larg: contrariul său se va clarifica mai târziu. în continuare virtuozitatea religioasă conduce mereu - alături de faptul supunerii instinctelor naturale modului de viață sistematizat - și la supunerea relației față de viața socială a comunității împreună cu virtuțile ei care, inevitabil, nu au un caracter eroic, ci unul utilitar-convențional, unei critici radicale din punct de vedere religios - *etic*. Simpla virtute «naturală» în interiorul lumii nu numai că nu asigură mântuirea, dar chiar o pune în pericol prin aceea că te abate de la singurul lucru care este într-adevăr necesar. Relațiile sociale, «lumea» în sensul formulării religioase, este de aceea o ispită nu doar ca loc al plăcerii etic irațională a simțurilor, care te sustrag cu totul divinului, ci, în mai mare măsură ca loc al unei autosuficiente cu îndeplinrea acelor datorii obișnuite ale omului religios comun în dauna concentrării exclusive a activității asupra realizărilor active

legate de mântuire. Această concentrare poatedetermina apariția unei izolări fo-male de «lume», de legăturile sociale și sufletești ale familiei, ale proprietății, ale intereselor politice, economice, artistice, erotice, și în genere ale tuturor intereselor creaturale, orice manifestare în domeniul acestora apărând ca o acceptare a lumii care te înstrăinează de Dumnezeu: *asceza care respinge lumea*. Sau invers, ea poate pretinde manifestarea propriei conștiințe etice legate în mod specific de mântuire, a calității de a fi un instrument ales al divinității, tocmai înlăuntrul și în sens contrar reglementărilor lumii: *asceza intramundană*. Lumea devine în ultimul caz o «datorie» impusă virtuozului religios. Fie în sensul că apare sarcina de a o transforma conform idealurilor ascetice. Atunci ascetul devine un reformator rațional care se bazează pe «dreptul natural» sau un revoluționar, așa cum l-a cunoscut «parlamentul celor sfinți» sub Cromwell, statul quakerilor și într-o altă formă comunismul întrunirile pietist-radicale. însă ulterior ca urmare a caracterului diferit al calificării religioase o asemenea reunire a ascetismului într-o organizație aristocrată separată în interiorul sau, de fapt, în afara lumii oamenilor comuni, ce se agită în jurul ei - nu se diferențiază în cadrul acesteia principial de «clase». Probabil că ea poate domina lumea, însă în calitatea ei medie nu o poate ridica la înălțimea propriei virtuozități. Toate organizările comunitare religios-raționale au fost constrânse să descopere această evidență, atunci când o ignorau, prin consecințele ei pe seama lor. Lumea ca întreg rămâne, apreciată ascetic o «massa perditionis». Deci rămâne cealaltă alternativă a unei renunțări la ideea de a face ca ea să satisfacă cerințele religioase. Or, dacă totuși confirmarea trebuie să aibă loc *în interiorul* structurilor ei, ea devine - tocmai pentru că rămâne inevitabil un recipient natural al păcatului, și tocmai datorită păcatului și a combaterii cât mai radicale a acestuia în structurile ei - o «sarcină» pentru confirmarea conștiinței etice. [Lumea] se menține în lipsia ei de valoare creaturală: a te dărui plăcerilor legate de bunurile ei pune în pericol concentrarea asupra valorii mântuirii și a posedării acesteia, și ar fi simptomul unei atitudini lipsite de sfințenie și al unei renașteri ratate. însă lumea este totuși, ca creație a lui Dumne-

zeu, a cărui putere se manifestă în ea în ciuda caracterului ei creatural, unicul material pe seama căruia printr-o activitate etică și rațională, trebuie să se confirme propria harismă religioasă pentru a te asigura de propria stare de grație și de a rămâne în ea. Ca obiect al acestei confirmări active, rânduielile lumii devin pentru ascetul aruncat în ea o «vocație», ce trebuie s-o «împlinită» rațional. înfierată este deci desfătarea în bogăție - «vocația» însă economia ordonată *etic-rațional,* înfăptuită într-o strictă legalitate, al cărei succes, prin urmare: câștigul, face vizibilă binecuvântarea divină pentru munca celui evlavios și deci caracterul plăcut înaintea lui Dumnezeu a modului său de viață economic. înfierat este orice exces al sentimentului pentru oameni ca expresie a unei idolatrizări a creaturalului opuse unicei valori a înzestrării divine pentru mântuire - «vocație» însă conlucrarea rațional-lucidă la scopurile materiale date prin creație de către Dumnezeu, ale asociațiilor raționale bazate pe scop dinlăuntrul lumii. înfierat este erotismul ce idolatrizează creatura - vocația impusă de către Dumnezeu «o zămislire lucidă a copiilor» (așa cum o formulează puritanii) în cadrul căsătoriei. înfierată este violența individului împotriva oamenilor, realizată din pasiune ori din setea de răzbunare, în general din motive personale - voite de Dumnezeu însă reprimarea și pedepsirea raționale ale păcatului și nesupunerii în cadrul unor state organizate întru totul pe baza unor scopuri. înfierată este savurarea personală a puterii lumești ca idolatrizare a creaturii - voită de către Dumnezeu însă domnia ordinii raționale a legii. «Ascetul intramundan» este un raționalist atât în sensul sistematizării raționale a modului său personal de viață, cât și în sensul respingerii a tot ceea ce este etic irațional - artisticului sau a ceea ce ține de sentimentul personal -, în cadrul lumii și a structurilor ei. Constant însă țelul specific rămâne înainte de toate: stăpânirea metodică și «trează» a propriului man de viață. în primul rând, dar în funcție de reflectările sale particulare într-o «consecvență» eterogenă, protestantismul ascetic - ce recunoștea confirmarea în cadrul structurilor lumii ca unica dovadă a calificării religioase -, aparținea acestui tip de «asceză intramundană».

Sau: valoarea specifică legată de mântuire nu este o calitate efectivă a activității, deci conștiința împlinirii unei voințe divine, ci o *adecvare interioară* de un tip specific. în forma sa principală: «iluminare mistică». Și ea poate fi cucerită doar de către o minoritate a celor calificați în mod specific și doar printr-o activitate sistematică de un gen aparte: «contemplația». Contemplația are nevoie pentru a-și atinge scopul permanent de excluderea intereselor cotidiene. Doar atunci când creaturalul este în om adus cu totul la tăcere, poate să vorbească Dumnezeu în suflet conform experienței cuaqerilor, experiență căreia, deși nu prin cuvinte dar potrivit lucrului însuși îi corespunde orice mistică contemplativă de la Laotse și Buddha până la Tauler. Consecința poate fi ruperea absolută de lume. Această izolare contemplativă de lume așa cum este ea specifică vechiului budism și într-o anumită măsură aproape tuturor formelor de mântuire asiatice și din sud-vestul Asiei, seamănă cu contemplarea ascetică a lumii, dar trebuie însă separată riguros de aceasta. Asceza care refuză lumea, în sensul termenului utilizat aici, este orientată în primul rând spre *activitate*. Doar activitatea de un anumit tip ajută ascetului să dobândească acele calități spre care năzuiește, și acestea sunt iarăși cele ale unei capacități de a acționa ce derivă din grația divină. Prin conștiința că forța necesară acțiunii îi vine din posesia mântuirii - centrală din perspectivă religioasă și că astfel îl slujește pe Dumnezeu, el dobândește permanent reînnoirea asigurării stării sale de grație. El se simte ca un luptător al lui Dumnezeu, indiferent de felul în care arată dușmanul și de mijloacele necesare înfrângerii sale, iar fuga de lume însăși nu este din punct de vedere psihologic o fugă, ci permanent o nouă victorie asupra unor ispite mereu noi, cu care el trebuie să lupte activ și mereu de la capăt. Ascetul care respinge lumea are față de ea cel puțin relația interioară negativă a unei *lupte* neîntrerupte. De aceea este mai potrivit să vorbești în cazul lui de «respingerea lumii» decât de «fuga de lume» ce caracterizează mai degrabă pe misticul contemplativ. Contemplația este dimpotrivă în primul rând căutarea unei «odihne» întru divin și doar în el. A nu acționa, în ultimă instanță a nu gândi, a te goli de tot ceea ce-ți amintește cumva de

«lume», în orice caz reducerea absolută a oricărei activități exterioare și interioare sunt calea de a atinge acea stare interioară care este trăită ca posesie a divinului, ca o *unio mystica* cu el: deci un tip specific de dispoziție sufletească ce pare să mijlocească o cunoaștere. Fie că din punct de vedere subiectiv în prim plan se află mai mult conținutul extraordinar al acestei cunoașteri sau mai mult nuanța emoțională a posesiei sale, din punct de vedere obiectiv ultima este cea care decide. Căci cunoașterea mistică, cu cât mai mult are ea acest caracter, este cu atât mai incomunicabilă: faptul că *cu toate acestea* ea apare ca o cunoaștere, îi conferă tocmai caracterul specific. Ea nu reprezintă o cunoaștere nouă a unor fapte sau principii oarecare, ci înțelegerea unui sens unitar al lumii și în această semnificație a cuvântului - așa cum se afirmă de către mistici în cele mai variate formulări - o cunoaștere *practică*. Conform naturii sale centrale ea este mai degrabă un «a avea» de la care pornind se dobândește acea nouă orientare practică față de lume și, după împrejurări, chiar noi «cunoștințe» comunicabile. Aceste cunoștințe sunt însă cunoștințe cu privire la valori și non-valori în spațiul lumii. Ele nu ne interesează aici, ci acel efect negativ asupra activității, care, în opoziție cu asceza - în sensul termenului utilizat aici -, este specific oricărei contemplații. Opoziția dintre asceza care respinge lumea și contemplația care fuge de lume este în general - așa cum trebuie să accentuăm aici cât se poate de clar pornind de la descrierea de mai sus - și într-o măsură cu totul specifică, elastică firește. Căci mai întâi contemplația care fuge de lume trebuie să fie legată cel puțin de un mod de viață raționalizat sistematic într-un grad considerabil. Doar aceasta conduce de fapt la concentrarea asupra valorii mântuirii. Dar ea este doar mijlocul pentru a atinge țelul contemplației iar raționalizarea este în esență de tip negativ și constă în *respingerea* afectărilor produse de natură și mediul social. Prin aceasta contemplația nu devine câtuși de puțin o alunecare pasivă în vis, și nici o simplă autohipnoză, cu toate că în practică ea se poate apropia de ele. Ci calea specifică de a ajunge la ea este o concentrare energică pe anumite «adevăruri», context în care, pentru caracterul metodei, decisiv este faptul că nu conținutul acestor

adevăruri pentru cel care nu este mistic adeseori foarte simple - decide, ci forma accentuării lor și poziția centrală în care ajung ele astfel în cadrul aspectului general al lumii, determinându-l unitar. Printr-o înțelegere oricât de precisă și chiar printr-o explicită aderare la principiile aparent extrem de triviale ale dogmei centrale budiste, încă nu ajungi un iluminat. Concentrarea gândirii și alte mijloacelor posibile care țin de metoda mântuirii sunt însă doar calea spre țel. Acest țel constă mai degrabă exclusiv în calitatea unică a sentimentului, din punct de vedere practic: în unitatea trăită dintre cunoaștere și atitudinea practică ce oferă misticului asigurarea decisivă cu privire la starea sa religioasă de grație. Și pentru ascet înțelegerea trăită și conștientă a divinului are o însemnătate centrală. Doar că această trăire este așa zicând condiționată «motoriu». Ea apare atunci când el trăiește cu conștiința că acțiunea sa rațional-etică raportată unitar la Dumnezeu, îi reușește lui ca instrument al lui Dumnezeu. Această activitate etică având - pozitiv sau negativ - caracterul unei lupte reprezintă pentru misticul contemplativ, care nu vrea și nu poate, niciodată să fie «instrument», ci doar «recipient» al divinului, o permanentă exteriorizare a divinului printr-o funcție periferică; a nu acționa, în orice caz însă evitarea oricărei activități raționale îndreptate spre un scop («a acționa cu un scop») ca fiind forma cea mai periculoasă de a rămâne captiv în lume, reconstituie pentru vechiul budism premisa păstrării stării de grație. Ascetului contemplația misticului îi apare ca o leneșă desfătare pe seama sinelui propriu, sterilă din punct de vedere religios și reprobabilă ascetic, ca o voluptate ce idolatrizează creaturalul sub forma unor sentimente autoinduse. Ascetul, văzut din perspectiva misticului contemplativ, prin lupta și autochinuirea sa - fie ele chiar extramundane - dar mai ales prin activitatea sa rațional-ascetică intramundană este implicat în întreaga povară a vieții create cu tensiunile ei ireductibile dintre violență și bunătate, obiectivitate și iubire, îndepărtat astfel permanent de unitatea în și cu Dumnezeu și constrâns să accepte contradicții fără ieșire și compromisuri. Misticul contemplativ, din punctul de vedere al ascetului nu se gândește la Dumnezeu, la sporirea împărăției și slavei sale

și la împlinirea activă a voinței acestuia, ci exclusiv la sine însuși; în plus, el ființează, atâta timp cât trăiește, deja prin simplul fapt al inevitabilei griji față de viață proprie, într-o inconsecvență constantă. Mai ales atunci însă când misticul contemplativ trăiește în cadrul lumii și al reglementărilor ei. într-un anumit sens, de fapt, misticul care fuge de lume este «mai dependent» de lume decât ascetul. Acesta se poate întreține chiar ca Anahoret și deopotrivă, în munca pe care ulterior o prestează poate deveni sigur de starea sa de grație. Misticul contemplativ ar trebui, dacă ar vrea să rămână cu totul consecvent, să trăiască doar din ceea ce i se oferă *spontan* de natură sau de oameni: fructe de pădure și, întrucât acestea nu sunt nicăieri suficiente permanent, din pomană - așa cum a fost într-adevăr cazul la șamanii indieni în specia lor cea mai consecventă (de aceea interdicția extrem de severă a tuturor regulilor bhikshu indiene [chiar a budiștilor] de a lua ceva care nu a fost dat spontan). în orice caz el trăiește din ceea ce capătă de la lume și deci nu ar putea trăi, dacă lumea nu ar face constant, tocmai ceea ce el socotește a fi păcătos și înstrăinant de Dumnezeu: munca. Pentru călugărul budist, mai ales cultivarea pământului constituie îndeletnicirea cea mai reprobabilă întrucât conduce la rănirea violentă a animalelor - însă pomana pe care o strânge, constă în primul rând din produse rezultate din cultivarea pământului. Aristocratismul inevitabil, legat de mântuire, al misticului care lasă lumea în seama destinului inevitabil pentru cei care nu sunt iluminați, sau care nu sunt capabili de iluminarea deplină - virtutea centrală, în fond unica virtute laică a budiștilor este la origine: venerație și adunarea de pomeni doar pentru călugării care aparțin comunității - apare drastic tocmai aici. în sens cu totul general cineva, «acționează» inevitabil chiar și misticul însuși, minimalizându-și doar activitatea pentru că ea nu-i poate oferi niciodată certitudinea stării de grație, dar îl poate însă abate de la unirea cu divinul, în timp ce ascetului i se confirmă starea de grație tocmai prin activitatea sa. Cel mai limpede se manifestă contrastul dintre cele două tipuri de comportament, dacă nu se trage consecința refuzului deplin al lumii sau al fugii de lume. Ascetul trebuie, dacă vrea să acționeze în cadrul lumii, (deci în cazul ascezei intramun-

dane) să fie atins de o fericită mărginire în ceea ce privește orice chestiune legată de un «sens» al lumii, și de aceea să nu-i mai pese. Nu este de aceea o întâmplare că asceza intramundană s-a putut dezvolta cel mai consecvent pornind tocmai de la caracterul absolut insondabil ce motivelor Dumnezeului religiei calvine sustrase oricăror criterii umane. Ascetul intramundan este de aceea «profesionistul» înnăscut, care nu întreabă și nici nu are nevoie să se întrebe în legătură cu sensul exercitării pozitive a profesiunii sale în cadrul *totalității* lumii - de care nu el este responsabil, ci Dumnezeul său - întrucât îi este suficientă conștiința că prin acțiunea sa rațională din această lume îndeplinire? este voința lui Dumnezeu insondabilă pentru el în sensul ei ultim. Invers, pentru misticul contemplativ e vorba tocmai de a intui acel «sens» al lumii, pe care el nu este în stare să-l «înțeleagă» într-o formă rațională, întrucât îl sesizează ca pe o unitate *dincolo* de orice realitate efectivă. Contemplația mistică nu are întotdeauna drept consecință fuga de lume în sensul evitării oricărui contact cu mediul social. Invers, și misticul poate pretinde de la sine ca probă a certitudinii stării sale de grație afirmarea acesteia tocmai *în raport* cu reglementările lumii: și pentru el poziția în cadrul acestora va deveni o «vocație». Dar într-o cu totul altă expresie decât în cazul ascezei intramundane. Lumea ca atare nu este aprobată nici de asceză nici de către contemplație. Dar ascetul respinge caracterul ei creatural, etic-irațional și empiric, ispitele etice ale plăcerii de a fi în lume, ale desfătării și odihnei în mijlocul bucuriilor și a darurilor ei. Dimpotrivă propria activitate rațională în cadrul structurilor ei este aprobată ca o misiune și ca mijloc al confirmării grației. Dimpotrivă, pentru misticul contemplativ ce trăiește înlăuntrul lumii, activitatea, și pe deplin activitatea în cadrul lumii, este prin ea însăși o ispită, împotriva căreia el trebuie să-și afirme propria stare de grație. El își reduce deci activitatea, «adaptându-se» structurilor lumii așa cum sunt ele, trăiește în interiorul lor așa - zicând incognito, așa cum au făcut «liniștiții din țară» în toate timpurile, întrucât Dumnezeu a decis că noi trebuie să trăim în ea. O «fracturare» specifică, plină de umilință, caracterizează activitatea intramundană a miști-

cului contemplativ, de la care el ar dori să se sustragă - şi se sustrage - mereu în liniştea comuniunii cu Dumnezeu. Ascetul, acolo unde el acţionează în unitate cu sine, este sigur de faptul că reprezintă un instrument al lui Dumnezeu. «Umilinţa» sa creaturală pe care are datoria s-o resimtă este de aceea permanent de o autenticitate îndoielnică. Succesul activităţii sale este de fapt un succes al divinităţii însăşi, la care el a contribuit, dar deopotrivă cel puţin, un semn al graţiei sale cu totul special pentru el şi fapta sa. Pentru misticul autentic, dimpotrivă, succesul activităţii sale *intramundane* nu poate avea nici o semnificaţie din perspectiva mântuirii, iar păstrarea umilinţei autentice în lume este într-adevăr *singura* garanţie pentru faptul că sufletul său nu a căzut în capcana acesteia. Cu cât mai integrat este el în lume cu atât mai «frântă» devine în general atitudinea lui faţă de ea în opoziţie cu aristocratismul mândru al mântuirii specific contemplaţiei pământeşti *din afara* lumii. Pentru ascet certitudinea mântuirii se confirmă permanent printr-o activitate raţională clară în ceea ce priveşte sensul, mijloacele şi scopul ei, acţiune care se desfăşoară potrivit unor principii şi reguli. Pentru misticul aflat în posesia reală a valorii mântuirii concepută adecvat, consecinţa acestei situaţii poate fi tocmai contrariul, anomismul: sentimentul - ce nu se manifestă prin activitate şi modalitatea acesteia, ci printr-o stare trăită şi calitatea acesteia - de a nu mai fi legat de nici-o regulă a activităţii, ci, mai degrabă, în tot ceea ce face să rămână sigur de propria mântuire. Cu această consecinţă (cu rccxvTa \\.*o*\ EFECTIV) s-a confruntat Pavel printre altele, şi ea a fost mereu rezultatul ocazional căutării mistice a mântuirii.

Pentru ascet, în continuare, cerinţele Dumnezeului sau faţă de creatură pot creşte până la aceea a unei stăpâniri necondiţionate a lumii pe baza normei virtuţii religioase şi până la transformarea ei revoluţionară în acest scop. Din celula izolată a mănăstirii ascetul va ieşi ca un profet înaintea lumii. Ceea ce va cere el va fi mereu o ordine etică raţională şi o disciplinare a lumii, corespunzător autodisciplinării sale metodic-raţionale. Dimpotrivă, dacă misticul ajunge pe o cale asemănătoare, respectiv dacă evlavia sa, euforia cronică şi liniştită a posesiei contemplative izolate pe care el o are asupra

valorii divine a mântuirii, se transformă într-un sentiment acut al unei posedări sfinte de către Dumnezeu sau al posedării sfinte a lui Dumnezeu care grăiește în și prin el, care vrea să vină și să aducă veșnica mântuire, acum, de-îndată, dacă oamenii precum misticul însuși i-ar pregăti locul pe pământ, și aceasta înseamnă: în sufletele lor - atunci el fie va simți aidoma unui magician zeii și demonii în stăpânirea sa, iar din perspectiva consecinței practice va deveni un mistagog, așa cum s-a întâmplat atât de ades; sau dacă el nu poate păși pe această cale - vom mai vorbi despre motivele posibile ale acestui fapt - ci doar să mărturisească despre divinitatea proprie prin învățătură, atunci predica sa revoluționară către lume va deveni chiliastic irațională, disprețuind orice idee a unei «ordini» raționale. Caracterul absolut al sentimentului său de iubire universală și acosmistă va deveni pentru el temeiul pe deplin satisfăcător, și singurul pe care-l vrea Dumnezeu - întrucât doar acesta provine dintr-o sursă divină - al unei comunități a oamenilor reînoită mistic. Transformarea atitudinii mistice ce ignoră lumea într-una chiliastic-revoluționară, a survenit adeseori, cel mai impresionant în specia revoluționară a baptiștilor din secolul 16. Pentru procesul opus tipul îl reprezintă, de pildă, convertirea lui John Lilburnes la cuaqeri.

în măsura în care o religie intramundană a mântuirii este determinată prin trăsături contemplative, urmarea normală este cel puțin acceptarea relativ indiferentă față de lume, în orice caz însă cu umilință, a ordinii sociale date. Misticul de genul lui Tauler caută seara, după munca de peste zi, unirea contemplativă cu Dumnezeu, iar dimineața următoare - așa cum explică Tauler plin de pasiune -, într-o atitudine interioară adecvată își începe munca sa obișnuită. După umilința și modestia fața de ceilalți poate fi la Laotse recunoscut bărbatul care a găsit unitatea cu Tao. Caracteristica mistică în religiozitatea luterană, a cărei valoare supremă legată de mântuirea din această lume este în cele din urmă *unio mystica,* a determinat (alături de alte motive) indiferența față de forma organizării exterioare a vestirii Cuvântului precum și caracterul ei antiascetic și tradiționalist. Misticul tipic nu este în general nici bărbatul care are o activitate socială intensă și nici acela care urmărește exclusiv

transformarea rațională a structurilor sociale pornind de la un mod de viață metodic orientat spre succesul exterior. Acolo unde, pe terenul misticii genuine, apare activitatea comunitară, acosmismul sentimentului de iubire este cea care-o modelează. în acest sens mistica are capacitatea de a acționa împotriva a ceea ce poate fi dedus «logic», și forța psihologică de a forma comunități. Convingerea fermă că iubirea creștină de semeni, dacă este suficient de curată și de puternică, trebuie să ducă la unitate în toate privințele chiar și în ceea ce privește credința dogmatică, deci că oamenii care se iubesc mistic suficient - în sensul ioanit - gândesc asemănător și, tocmai datorită iraționalității acestei trăiri acționează solidar conform voinței divine, este ideea centrală a conceptului bisericii mistice-orientale, care se poate lipsi de aceea de autoritatea rațională infailibilă a învățăturii și care stă de asemenea la baza conceptului slavofil de comunitate în cadrul și în afara bisericii. într-o anumită măsură această idee a fost încă comună vechiului creștinism, ea stă la baza credinței lui Mahomed despre inutilitatea autorităților formal-doctrinale ca și - alături de alte motive - a reducerii organizării comunităților de călugări ale vechiului budism. Dimpotrivă acolo unde o religie intramundană a mântuirii avea în mod specific trăsături ascetice, ea a promovat permanent raționalismul practic în sensul accentuării activității raționale ca atare, a sistematicii metodice a modului de viață exterior, a concretizării raționale și a socializării organizărilor pământești, fie ele comunități de călugări sau teocrații. Diferența hotărâtoare din punct de vedere istoric dintre tipurile precumpănitor orientale și asiatice și cele precumpănitor occidentale ale religiozității mântuirii, rezidă în faptul că primele sfârșesc esențialmente în contemplație iar cVle din urmă în asceză. Faptul că deosebirea este una elastică, că, în continuare, variatele combinații ce revin mereu dintre trăsăturile mistice și cele ascetice, de pildă în religiozitatea călugărilor din Occident, indică posibilitatea reunirii acestor elemente în sine eterogene - toate acestea nu schimbă nimic din adânca semnificație a deosebirii chiar pentru punctul nostru de vedere strict empiric. Căci ceea ce ne interesează pe noi este efectul în activitate. în India o metodică ascetică a mân-

tuirii ca aceea a călugărilor Jaina culminează **într-un** țel **ultim** care **este** pur contemplativ și mistic, în Estul Asiei budismul a devenit religiozitatea specifică a mântuirii. în Occident dimpotrivă, dacă lăsăm deoparte reprezentanții izolați ai unui Cavietism specific care aparțin abia epocii moderne, chiar religiozitatea de factură declarat mistică se transformă mereu într-o virtute activă și apoi, firește, de obicei într-una ascetică, sau mai degrabă: în cursul selecției interne a motivelor sunt preferate de obicei și cele transpuse în practică care conduc precumpănitor la o activitate pozitivă oarecare și sunt orientate de regulă spre asceza. Atât contemplația bernhardiniană cât și cea spiritualistă a franciscanilor, cea baptistă cât și cea iezuită, ca și excesul sentimental al lui Zinzendorf nu au împiedicat ca pentru comunități și adesea pentru misticii înșiși, activitatea și confirmarea grației prin activitate să-și păstreze - chiar dacă firește într-un grad foarte diferit, strict ascetic sau cu episoade contemplative - întietatea, iar Meister Eckhardt o așează în cele din urmă pe Marta deasupra Măriei, în ciuda Mântuitorului. într-un anume grad, aceasta este specific creștinismului de la bun început. Deja în epoca timpurie, când toate formele darurilor harismatice și irațională ale spiritului erau privite ca indiciul decisiv al sfințeniei, apologetica a dat totuși întrebării: după ce se poate recunoaște proveniența divină, iar nu una eventual satanică sau demonică, a acelor performanțe pneumatice ale lui Christos și a creștinilor -, următorul răspuns: prin aceea că influența evidentă a creștinismului asupra moralității adepților săi dovedește originea lor divină. Așa nu ar fi putut răspunde nici un indian.

Dintre motivele acestei deosebiri fundamentale atragem atenția asupra următoarelor:

1. Concepția despre un Dumnezeu transcendent și atotputernic și despre caracterul creatural **al** lumii creată **de** către El din nimic, **care pornind din Sud-Vestul Asiei s-a impus în Occident. Metodicii mântuirii** îi **era** astfel închisă **calea către autodivinizare și spre posesia mistică genuină a lui Dumnezeu - cel puțin în sensul propriu al termenului ca o idolatrizare blasfemică a creaturii - după cum și calea către ultimile consecințe panteiste ele fiind socotite mereu ca**

I

heterodoxe. Orice mântuire trebuia să dobândească permanent caracterul unei «legitimări» etice înaintea acelei divinități, care în cele din urmă putea fi realizată și acordată doar printr-o activitate efectivă. «Confirmarea» calității cu adevărat divine a posesiei mistice a mântuirii (înaintea forumului propriu al misticilor) trece tocmai prin această cale ce transpune iarăși în mistică paradoxuri, tensiuni și excluderea ultimei lipse de distanță față de Dumnezeu - toate străine misticii indiene. Lumea misticului occidental este o «operă», este «creată», și nu este - nici măcar în structurile sale - dată o dată pentru totdeauna, precum cea a asiaticului. De aceea în Occident mântuirea mistică nu a putut fi găsită în întregime nici în conștiința unității absolute cu o «ordine» înțeleaptă supremă ca singura «existență» adevărată, și nici nu a fost o operă de proveniență divină în sensul unui obiect posibil al refugiului absolut ca acolo.

2. Această opoziție era însă corelată cu caracterul religiilor asiatice ale mântuirii ca religii intelectuale pure, care nu au renunțat niciodată la «semnificația» lumii empirice. De aceea pentru indian putea exista într-adevăr o cale care, prin «înțelegerea» ultimelor consecințe ale cauzalității karmice, ducea la iluminare și la unitatea dintre «cunoaștere» și acțiune, o cale ce rămânea veșnic închisă oricărei religiozități aflată în fața paradoxului absolut al «creației» unei lumi stabile nedesăvârșite de către o divinitate desăvârșită, și care deci printr-o cuprindere intelectuală a acesteia nu ducea către Dumnezeu, ci era gândită dinspre Dumnezeu. De aceea mistica occidentală fundamentată **pur** filosofic,, stă, din perspectivă practică, cel mai aproape de cea asiatică.

3. Dintre momentele practice trebuie luat în considerație faptul că - din motive care vor fi discutate mai încolo - doar Occidentul roman a dezvoltat și menținut pe întreg pământul o legislație **rațională. Relația cu Dumnezeu a devenit într-o măsură specifică un fel de raport al supușilor ce putea fi definit juridic, iar chestiunea mântuirii era decisă printr-un fel de procedeu juridic,** așa **cum** este **dezvoltată aceasta o idee în mod caracteristic încă la Anselm din Canterbury. O forță divină impersonală, sau un Dumnezeu care nu stătea pur și simplu dincolo, ci înlăuntrul unei lumi veșnice care** se conducea singură prin cauzalitatea karmică, sau Tao, ori spiritele cerești ale strămoșilor împăratului chinez și mai ales divinitățile populare asiatice nu au putut produce niciodată o asemenea orientare a metodicii mântuirii. Formele cele mai înalte ale evlaviei au dobândit aici mereu o formă panteistă și - în impulsurile ei practice - contemplativă.

4. Parțial de proveniență romană, parțial iudaică, metodica mântuirii avea un caracter rațional și din altă perspectivă. Grecii apreciau -în ciuda tuturor reticențelor patriciatului cetății față de cultul extatic al lui Dionysos - extazul, caracterul său orgiastic acut, ca pe o beție divină, forma blândă a euforiei, așa cum era ea indusă mai ales prin ritm și muzică ca o conștientizare a ceea ce este în mod specific elementul cel mai divin din om. Tocmai pătura conducătoare a grecilor trăia din copilărie în preajma acestei forme blânde a extasisului. în Grecia lipsește din momentul dominației disciplinei hoplite o pătură de un asemenea prestigiu social precum era nobilimea ce ocupa funcții la Roma. Raporturile erau din orice perspectivă mai restrânse și mai puțin feudale. Sentimentul demnității specific nobilimii, romane - o nobilime administrativă rațională, care, pe un piedestal din ce în ce mai înalt, a ajuns în cele din urmă cu orașe și țări în clientela cătorva familii - respingea dimpotrivă chiar terminologic conceptul corespunzător extasisului: «*superstitio*» ca fiind în mod specific nedemn și nepotrivit bărbatului superior; la fel și **dansul.** Dansul cultual există doar la cele mai vechi colegii de preoți, **iar** în sensul propriu-zis al dansului ca atare doar *lafratres arvales,* și anume în mod caracteristic în spatele ușilor închise după **îndepărtarea** colectivității. în rest însă la romani dansul era socotit ca **fiind** indecent; la fel muzica, în care, de aceea, Roma a rămas absolut neproductivă și întrecerile nude din *gymnasion,* create pornind de la câmpul de exerciții **spartiat. Senatul** a interzis **cultele** dionisiace **ale extazului. Respingerea oricărui tip de extaz cât și a oricărei preocupări legate de metodica mântuirii individuale de către nobilimea birocratică și militară a Romei, stăpâna lumii - corespunzător, de pildă, birocrației confucianiste, și ea ostilă în mod consecvent oricărei metodici a mântuirii - a fost una dintre originile acelui**

raționalism orientat cu totul spre probleme practic-politice, un raționalism riguros obiectiv pe care l-a găsit elaborat dezvoltarea comunităților creștine occidentale ca o trăsătură caracteristică stabilă a oricărei religiozități posibile în spațiul roman propriu-zis și pe care, în special, comunitatea romană l-a preluat absolut conștient și consecvent. De la profeția harismatică și până la cele mai mari înnoiri ale muzicii eclesiastice această comunitate nu a integrat din proprie inițiativă religiozității sau culturii nici un element irațional. Ea era nesfârșit mai săracă nu numai în gânditori teologici, dar, conform impresiei lăsate de izvoare, și în manifestări ale «pneumei», în raport cu orientul elenist și, de pildă, a comunitatea» din Corinth. Cu toate acestea, și tocmai de aceea, însă raționalismul ei practic, moștenirea cea mai importantă a romanității în biserică, a fost determinant aproape pretutindeni, după cum se știe, în sistematizarea dogmatică și etică a credinței. Corespunzătoare a fost și dezvoltarea ulterioară a metodicii mântuirii în Occident. Cerințele ascetice ale vechilor reguli benedictine ca și reforma cluniană sunt, raportate la criteriile indiene și cele ale vechiului Orient, extrem de modeste și construite pentru novicii proveniți din cercurile nobile; ca o caracteristică esențială apare însă, pe de altă parte, tocmai în Occident munca ca un mijloc igienico-ascetic, crescând apoi în importanță în cadrul regulilor cisterciene care cultivau absolut metodic simplitatea cea mai rațională. Călugării cerșetori, în opoziție cu călugării cerșetori din India, sunt constrânși imediat după apariția lor să intre în serviciul ierarhic, servind unor scopuri raționale: caritații sistematice - care a devenit în Occident o «activitate» propriu-zisă - sau predicii și legislației privind ereticii. Ordinul iezuit, în fine, a eliminat complet elemtele antiigienice ale vechii asceze el fiind cea mai completă disciplinare rațională pentru scopurile bisericii. Această dezvoltare a fost la rândul ei corelată în mod evident cu faptul că:

5. biserica este aici o organizație raționala unitară având un vârf monarhic și un control centralizat al credinței, că, prin urmare, alături de Dumnezeul personal transcendent exista și un conducător intramundan înzestrat o putere extraordinară și capacitatea unei regie-

mentări active **a** vieții. Religiilor din Estul Asiei le lipsește aceasta parțial din motive istorice parțial din motive proprii religiozității. Lamaismul organizat rigid nu are - așa cum vom vedea mai târziu - rigiditatea unei organizații birocratice. Ierarhii asiatici, de pildă patriarhii taoiști sau alți patriarhi ce-și moșteneau funcția din cadrul sectelor chinezești și indiene, devin mereu parțial mistagogi, parțial obiecte ale unei venerații antropolatre, parțial - precum Dalai Lama și Taschilama - șefii unei religii monastice pure având un caracter magic. Asceza călugărilor izolați de lume, a fost numai în Occident - unde aceștia au devenit armata disciplinată a unei birocrații raționale - sistematizată tot mai mult către o metodică a unui mod de viață rațional-activ. în continuare numai Occidentul a cunoscut ulterior, în protestantismul ascetic transferul ascezei raționale în viața laică însăși. Căci ordinele intramundane de dervișilor, din Islam cultivă o metodică a mântuirii diferențiată în rândul acestora dar care este însă în cele din urmă orientată totuși după cea de tip persano-indian - fie cea direct orgiastic, fie pneumatică sau contemplativă - în orice caz, potrivit esenței sale, nu după una ascetică în sensul termenului utilizat aici, ci după aceea a căutării mistice a mântuirii așa cum o întâlnim la Sufiți. Indienii obișnuiesc să participe ca conducători în orgiile dervișilor chiar până în Bosnia. Asceza dervișilor nu este - ca etica protestanților ascetici - o «etică profesională» religioasă, căci performanțele religioase adesea în nu sunt corelate cu cerințele profesionale din interiorul lumii, decât eventual, însă doar superficial, din perspectiva metodicii mântuirii. Firește, acea metodică a mântuirii poate influența indirect viața profesională. Dervișul evlavios și modest, în împrejurări asemănătoare în rest, este mai demn de încredere ca meseriaș decât cel ireligios, așa după cum, de pildă, parsul credincios prosperă ca negustor datorită poruncii stricte de a spune adevărul. Dar o unitate principială și sistematică, neîntreruptă, dintre etica profesională în cadrul lumii și certitudinea religioasă **a** mântuirii a adus - în întreaga **lume** - doar etica profesională **a protestantismului** ascetic. **Lumea, sub aspectul caracterului** ei **reprobabil ce decurge din faptul că este creată, are doar aici o semnificație exclusiv religioasă ca obiect al realiză-**

rii datoriei prin activitatea raţională, conform voinţei unui Dumnezeu absolut transcendent. Caracterul teleologic al activităţii raţional şi pragmatic fără a fi totuşi orientat de interese lumeşti, şi succesul ei sunt indicii ale faptului că graţie lui Dumnezeu este prezentă acolo. Nu abstinenţa ca şi la călugăr ci eliminarea oricărei «plăceri» erotice, nu sărăcia, ci eliminarea oricărui consum bazat doar pe rentă şi a ostentaţiei feudale a bogăţiei (expresie a bucuriei de a trăi) nu mortificarea ascetică din mănăstire, ci un mod de viaţă lucid şi condus raţional şi evitarea oricărei dăruiri de sine frumuseţii lumii sau artei sau propriilor dispoziţii şi sentimente sunt acum cerinţele; disciplinarea şi metodica modului de viaţă reprezintă ţelul unic, «profesionistul» - reprezentantul tipic, formalizarea raţională şi socializarea relaţiilor sociale -, consecinţa specifică a ascezei occidentale intramundane în opoziţie cu orice altă religiozitate din lume.

II. Mântuirea nu poate fi, în continuare, desăvârşită prin realizări proprii - care apoi sunt privite ca fiind cu totul insuficiente pentru acest scop - ci prin fapte pe care le-a îndeplinit fie un erou înzestrat cu har sau chiar un zeu întrupat şi care îi ajută pe adepţii săi ca o graţie *ex opere operato*. Fie ca efecte direct magice ale graţiei sau prin aceea că din prisosul graţiei câştigate prin faptele mântuitorului uman sau divin graţia este dăruită.

în slujba acestui gen de mântuire stă dezvoltarea miturilor soteriologice, mai ales a miturilor despre divinitatea care în variatele ei forme luptă sau suferă, devine om sau coboară pe pământ ori în tărâmul morţilor. în locul unei divinităţi a naturii, mai ales a unei zeităţi solare care se luptă cu alte forţe ale naturii, mai ales **cu întunericul** şi **cu frigul, a cărei victorie aduce primăvara, apare pe terenul miturilor despre mântuire un salvator care eliberează oamenii de sub puterea demonilor (precum Christos) sau din sclavia predeterminării astrologice a destinului (cei şapte Arhonţi ai gnosticilor) sau - trimis de către divinitatea ascunsă şi milostivă - din lumea coruptă încă de la începuturile ei (Gnoza) de către o divinitate inferioară care a creat-o (Demiurg sau Jehova), sau din împietrirea inimilor şi din mecanismul echilibrat al lumii (Isus) şi din apăsarea**

conștiinței păcatului apărută abia prin recunoașterea caracterului imperios al cerințeloir irealizabile ale legilor morale (Pavel, întrucâtva altfel și Augustiin, Luther) - îi conduce pe oameni de la stricăciunea urcând din adlâncuri a propriei naturi păcătoase (Augustin) la adăpostul sigur întiru har și iubire al bunului Dumnezeu. Mântuitorul înfrânge pe lângă aceasta - în funcție de caracterul mântuirii - diavolii și demonii răi, trebuie după împrejurări, întrucât nu le este de la început egal (el este adeseori un copil fără prihană) să crească ascuns undeva sau săi fie ucis de către dușmani și să călătorească în lumea morților pentnu a învia de acolo iarăși triumfător. De aici se putea dezvolta reprezentarea că moartea sa ar fi un tribut de răscumpărare pentru dreptul diavolului câștigat prin păcat asupra sufletului omului (creștinismul primitiv), Sau invers: moartea sa este mijlocul de a potoli imânia divină, înaintea căreia el susține cauza oamenilor, precum Christos, Mahomed și alți profeți sau mântuitori. Sau el aduce oamenilor, aidoma vechilor mântuitori ai religiilor magice care au adus cunoașterea interzisă a focului sau a artelor tehnice sau a scrierii, cunoașterea mijloacelor de a-i înfrânge pe demoni în lume sau pe cales spre cer. Snoza sau, în sfârșit, fapta sa decisivă nu constă în lupta și suferința sa concretă, ci în rădăcinile metafizice ultime ale întregului proces: în întruparea unei zeități ca atare (încheierea speculației eliniste la Atanasius) ca singurul mijloc de a suprima prăpastia dintre divinitate și întreaga creație. întruparea divinității dădea posibilitatea de a asigura oamenilor participarea esențială la natura acesteia «de a-i face pe oameni Dumnezei», cum se spune deja la Ireneu și în formula filosofilor de după Atanasie: ea a preluat prin întrupare esența (ideea platonică) umanului, ceea ce indică și semnificația metafizică a termenului de «o^ocooioț». Sau divinitatea nu se mulțumește cu un unic act al devenirii ei ca om, ci, ca urmare a caracterului etem al lumii - așa cum este ea reprezentată aproape constant în gândirea asiatică -, ea se încarnează din nou la anumite intervale sau continuu: aceasta este ideea de Bodhisattva, concepută în budismul mahâyâni (elemente incipiente izolate ale acestei idei se găsesc deja în unele formulări ale **lui** Buddha însuși, în care pare să răzbată credința în

durata limitată a învățăturii sale pe pământ). Boddhisatva este uneori socotit drept un ideal mai înalt decât Budha întrucât el renunță la propria intrare doar exemplar semnificativă în Nirvana în favoarea funcției sale universale în slujba oamenilor: prin urmare și aici mântuitorul se «jertfește». Dar, așa după cum la vremea sa cultul lui Isus era superior mântuitorilor altor culte soteriologice concurente deja prin faptul că aici mântuitorul era un om în carne și oase, pe care apostolii l-au văzut înviind din morți, tot astfel încarnarea divinității care trăiește continuu în corpul lui Dalai Lama reprezintă elementul logic final al oricărei soteriologii a întrupării. Dar și acolo unde divinitatea ce împarte harul se manifestă ca întrupare, și mai ales acolo unde ea nu rămâne permanent pe pământ, este nevoie pentru masa credincioșilor de un mijloc concret prin care aceștia să participe personal la harul pe care ea îl împărtășește. Aceste mijloace, abia decid în ceea ce privește caracterul religozității, fiind însă extrem de diferite între ele.

Esențial magică este reprezentarea conform căreia prin integrarea unei substanțe divine a unui animal totemic sacru în care era încarnat un spirit extrem de puternic, sau a unei hostii transformată prin magie în trupul divin, îți poți integra puterea zeităților sau că prin anumite misterii poți participa direct la esența sa și să fii astfel invulnerabil față de forțele rele («grația sacramentală»). însușirea bunurilor grației poate lua atunci o formă magică sau rituală, și are, în orice caz, nevoie alături de un mântuitor sau de o divinitate care s-a încarnat și de un preot uman sau de un mistagog. Caracterul acordării grației depinde apoi, în bună măsură, de faptul dacă acestor mijlocitori între oameni și mântuitor li se cere la rândul lor posesia personală și confirmarea calităților harismatice ale grației, astfel încât cel care nu are parte de acestea, de pildă preotul care trăiește într-un păcat capital, nu poate mijloci grația și nu poate oferi în chip autentic sacramentul. Această consecință riguroasă (acordarea *harismatică a grației)* a tras-o de pildă profeția montaniștilor, a donatiștilor și în general a tuturor comunităților de credință din antichitate care erau susținute de organizație ierarhică profetic-harismatică a bisericii: nu orice episcop recunoscut prin «funcție»

după criterii instituționale și oficial, ci doar acela care a fost recunoscut pe baza aptitudinii sale de a face profeții sau a altor manifestări ale spiritului poate dărui harul în mod eficace, cel puțin în cazul unui păcat capital al celui ce caută grația. De îndată ce facem abstracție de această cerință, ne găsim deja pe tărâmul unei alte concepții. Mântuirea survine atunci prin grația pe care o comunitate instituționalizată - recunoscută la rândul ei printr-o întemeiere divină sau profetică - o acordă continuu: *instituțională.* Ea poate la rândul ei acționa fie direct prin sacramentul magic, fie pe baza proprietății moștenite asupra tezaurului de fapte extraordinare, în măsură să aducă harul, ale membrilor sau aderenților ei. Dar întotdeauna, în cazul unei aplicări consecvente sunt valabile următoarele trei principii: *1. extra ecclesiam nulla salus.* Doar prin apartenența la instituția ce conferă harul poți dobândi harul. - 2. Funcția atribuită conform reglementărilor, iar nu calificarea personal-harismatică a preotului decide asupra eficacității acordării grației. - *3.* Calificarea religioasă personală a celui care caută mântuirea este principial lipsită de importanță față de puterea care împarte harul a funcției. Mântuirea este deci aceesibilă universal, iar nu doar virtuozilor religioși. Virtuozul religios poate chiar să apară cu ușurință - și chiar trebuie, atunci când el speră să ajungă la Dumnezeu pe un drum separat în loc să se încreadă în cele din urmă în harul oferit de instituție - ca fiind într-un mare pericol în ceea ce privește șansele sale de mântuire și autenticitatea religiozității sale. A împlini ceea ce cere Dumnezeu până-ntr-atât încât adăugarea grației mijlocite instituțional să fie suficientă pentru a te mântui, trebuie să fie principial ceva comun tuturor oamenilor. Nivelul cerut al faptelor etice proprii poate fi prin urmare stabilit doar conform calificării medii, ceea ce înseamnă destul de adânc. Cel care reușește mai mult, deci virtuozul, poate astfel împlini, în afară de propria mântuire, și opere pentru tezaurul instituției, din care aceasta va dărui celor care au nevoie. - Aceasta este punctul de vedere specific al bisericii *catolice,* care îi constituie caracterul ei ca instituție a grației și care s-a fixat printr-o dezvoltare seculară, încheiată de la Grigore cel Mare, oscilând în practică între o concepție mai mult magică și una mai

mult etico-soteriologică. - Or, felul în care împărțirea harismatică a harului și cea instituțională influențează modul de viață, depinde de presupozițiile de care este legată aprobarea mijloacelor de a dobândi harul. Situația este deci asemănătoare ritualismului, cu care harul sacramental și cel instituțional vădesc apoi intime afinități elective. Și într-un alt punct, important în funcție de împrejurări, orice tip de împărțire autentică a harului de către o persoană - indiferent dacă ea este legitimată harismatic sau instituțional - adaugă religiozității etice o calitate specifică ce acționează în același sens, slăbind cerințele etice. Ea semnifică permanent o *despovărare* interioară a celui care caută mântuirea, îi ușurează prin urmare povara păcatului și îl scutește ca în situații asemănătoare să-și dezvolte în mod esențial o metodică de viață proprie sistematizată etic. Căci cel care păcătuiește știe că poate oricând dobândi o absolvire de toate păcatele printr-un act religios ocazional. Și mai ales păcatele rămân acțiuni individuale cărora li se raportează alte acțiuni individuale drept compensație sau ispășire. Nu mai este apreciată atitudinea interioară de ansamblu a personalității care să fie mereu fixată prin asceză, contemplație sau printr-un autocontrol permanent atent și acte de confirmare, ci fapta concretă individuală. Lipsește de aceea constrângerea însăși de a cuceri prin forță proprie acea *certitudo salutis,* iar această categorie atât de eficace din punct de vedere etic își pierde în general din importanță. Controlul permanent al modului de viață de către cineva care dăruiește harul (duhovnic, director al sufletelor), control ce a avut, după împrejurări, o influență foarte mare, este foarte adesea cu mult supra compensat prin faptul că grația este dăruit de fiecare dată. Mai ales instituția spovedaniei, legată de iertarea păcatelor, arată, în efectul ei practic, un dublu aspect și funcționează diferit, după felul în care ea este utilizată. Forma de mărturisire a păcatului cu totul generală și puțin diferențiată - adesea sub forma unei recunoașteri colective a faptului de a fi păcătuit - pe care o practică mai ales biserica rusă, nu este un mijloc de a influența durabil modul de viață. Practica spovedaniei în vechiul luteranism a fost, și ea, neîndoielnic, prea puțin eficace. Cataloagele de păcate și de ispășiri ale textelor sacre indiene, leagă

deopotrivă compensarea păcatelor rituale și a celor etice aproape în întregime de acțiuni de obediență pur rituale (sau stabilite prin interesele de castă ale brahmanilor), astfel încât pornind de aici modul de viață cotidian putea fi influențat doar în sensul tradiționalismului, iar harul sacramental al guru-ului hindus mai degrabă a diminuat eventuala persistență a acestei influențe. Biserica catolică din Occident a impus cu o energie unică prin sistemul ei de mărturisire și ispășire a păcatelor - un sistem care s-a dezvoltat pe baza legăturii dintre tehnica juridică romană și ideea germanică a prețului sângelui vărsat, și care nu a atins nicăieri în lume o atare formă - creștinirea lumii vest europene. Dar limita eficacității, în sensul dezvoltării unei metodici raționale de viață, ar fi existat și fără practica laxă, inevitabil riscantă a iertării păcatelor. Cu toate acestea, de pildă în reținerea perceptibilă a sistemului cu doi copii la catolicii evlavioși, influența spovedaniei poate fi și astăzi, uneori, captată «numeric», oricât de mult se vădesc în Franța, și aici, limitele puterii bisericești. Insă faptul că iudaismul, pe de-o parte, și protestantismul ascetic, pe de altă parte, nu cunosc nici un fel de spovedanie și de acordare a harului prin intermediul vreunei persoane umane, precum nici grația magică sacramentală, a exercitat din punct de vedere istoric acea presiune extraordinară în sensul dezvoltării unui model etico-rațional al vieții, care le este comun celor două tipuri de religiozitate, oricât de mult se deosebesc ele în rest. Lipsește posibilitatea unei despovărări așa cum a creat-o instituția spovedaniei și harul instituțional. Eventual, doar mărturisirea păcatelor în adunările formate din douăsprezece persoane ale metodiștilot era o spovedanie cu un efect asemănător însă într-un sens mult diferit și cu un rezultat deosebit. Dar, în orice caz, de aici s-a putut dezvolta practica semiorgiastică a ispășirii specifică Armatei Salvării.

Grația instituțională are în fine, și mai ales, în ceea ce privește natura sa, deopotrivă tendința de a dezvolta - ca virtute cardinală și ca o condiție decisivă a mântuirii - ascultarea, supunerea față de autoritate, fie ea aceea a instituției ca atare sau a celui care, înzestrat cu harismă, împărtășește harul - în India, de pildă, a Guru-ului te exercită uneori a autoritate nelimitată. Modul de viață nu este în

acest caz o sistematizare pornind din interior și de la un centru pe care individul însuși l-ar fi cucerit, ci el se nutrește dintr-un centru existent în afara sa. Aceasta nu poate manifesta pentru conținutul modului de viață ca atare nici-o influență îndreptată spre sistematizarea etică, ci doar contrariul. Dimpotrivă se înlesnește în orice caz - doar că prin alte rezultate decât etica conștiinței - adaptarea poruncilor sacre concrete la condițiile externe modificate, prin creșterea elasticității lor. De pildă, în cadrul bisericii catolice, în cursul secolului 19 interzicerea dobânzii, în ciuda veșnicei sale valabilități stabilite prin dispoziții biblice papale - a fost totuși practic abrogată. Nu în mod oficial sub forma ridicării sale (imposibile), ci printr-o îndrumare internă, de culise a sfântului oficiu către duhovnici de a nu cerceta pe viitor în confesional, prea mult încălcările interzicerii dobânzii și de a acorda absolvirea *cu condiția* să existe certitudinea ca cel care se spovedește, în caz că Sfântul Scaun ar urma să revină în viitor la vechile principii, s-ar supune acestei decizii. în Franța clerul s-a manifestat uneori pentru o tratare asemănătoare a sistemului familiei cu doi copii. Prin urmare, supunerea exclusivă și meritorie față de instituție - iar nu datoria concretă având un conținut etic, după cum nici calificarea etică a virtuozului dobândită metodic prin forțe proprii - este valoarea religioasă ultimă. Smerenia formală a supunerii este unicul principiu în cazul aplicării consecvente a harului instituțional, un principiu care îmbrățișează unitar modul de viață fiind înrudit în ceea ce privește efectul său cu mistica datorită «failibilității» specifice a credinciosului. Principiul lui Mallinckrodt: libertatea catolicului constă în faptul că poate să asculte de papă, are în această privință o valabilitate universală.

Sau mântuirea este asociată *credinței*. în măsura în care acest concept nu este identificat cu supunerea față de norme practice, el presupune constant acceptarea ca fiind adevărate a unor fapte metafizice oarecare, prin urmare o anumită dezvoltare a «dogmelor», a căror recunoaștere este privită ca un indiciu esențial al apartenenței, însă, așa după cum am văzut, gradul dezvoltării dogmelor în cadrul fiecărei religii este extrem de diferit. Dar prezența unui grad oarecare de «învățătură» este criteriul de diferențiere al profeției și al

religiozităţii clericale faţă de magia pură. Firește, deja orice magie pretinde credința în puterea magică a vrăjitorului. Mai întâi propria credinţă în sine însuşi şi în capacitatea sa. Aceasta este valabil pentru orice religiozitate, chiar şi pentru aceea a creştinismului timpuriu, întrucât apostolii s-au îndoit de propria putere, ei nu au putut - după cum zice Isus - să vindece un posedat. Acela care, dimpotrivă, este convins de capacitatea sa de a face o minune, credința sa poate urni munţii din loc. Pe de altă parte însă şi magia are nevoie - chiar astăzi - de credința acelora care doresc minunea magică. în ţara sa, uneori chiar în alte oraşe, Isus nu poate realiza nici o minune şi «se miră de necredința lon>. El vindecă, posedaţii şi invalizii întrucât cred în el şi în puterea sa, aşa cum o spune în repetate rânduri. Or, acest fapt este pe de-o parte sublimat din perspectiva laturii etice. întrucât femeia adulteră crede în puterea lui de a ierta păcatele, el poate să-i ierte păcatele. Pe de altă parte însă - şi acest lucru ne interesează aici în primul rând - se dezvoltă credința necesară acceptării unor principii doctrinale înţelese în maniera intelectuală, care sunt la rândul lor produsul unei reflecţii intelectuale. Confucianismul, care ignoră dogmele, nu este tocmai de aceea o etică a mântuirii. Vechiul Islam şi vechiul iudaism nu pun nici un fel de cerinţe dogmatice propriu-zise, ci pretind doar - aşa cum face pretutindeni religia primitivă - credința în puterea (şi deci: existența) propriului Dumnezeu -privit acum ca «unic» - şi în misiunea profeţilor săi. întrucât ele însă sunt religii ale Cărţii, cărţile sacre trebuie privite ca fiind inspirate de către Dumnezeu, ba chiar în Islam sunt privite ca fiind create de către Dumnezeu şi deci conţinutul lor trebuie socotit adevărat. Numai că în afara povestirilor cosmogonice, mitologice şi istorice, Legea, profeţii şi Coranul conţin mai des imperative practice, şi nu pretind ca atare o înţelegere intelectuală de un tip anume. Credința, ca o cunoaştere sfântă este specifică doar religiilor neprofetice. în cazul acestora preoţimea este încă, aidoma vrăjitorilor, păstrătoarea cunoaşterii mitologice şi cosmogonice iar ca cântăreţi sacri, deopotrivă a legendelor eroice. Etica vedică şi cea confucianistă leagă calificarea etică deplină de formaţia literară transmisă prin intermediul şcolii, aceasta fiind

identică în cea mai mare parte cu cunoașterea bazată pe memorie, «înțelegerea» intelectuală ca cerință conduce deja la o formă de mântuire filosofică sau gnostică. însă astfel se crează deja o ruptură imensă între cel calificat pe deplin din punct de vedere intelectual și mase. Dar o «dogmatică» oficială pripriu-zisă nu există încă prin aceasta; doar opinii ale filosofilor socotite a fi mai mult sau mai puțin ortodoxe, precum Vedânta ortodoxă, sau Sâmkhya heterodoxă în hinduism. Dimpotrivă bisericile creștine, odată cu pătrunderea tot mai mare a intelectualismului și cu polemica tot mai accentuată cu acesta au dezvoltat un grad nemaiîntâlnit al dogmelor raționale obligatorii, o credință de teologi. Cerința cunoașterii, înțelegerii și a credinței universale în aceste dogme este practic irealizabilă. Astăzi încă ne vine greu să ne reprezentăm că fie și numai conținutul complicat al *Epistolei către romani* de pildă, a fost însușit într-adevăr intelectual pe deplin de către o comunitate formată mai ales din mica burghezie, așa cum, se pare, trebuie să se fi întâmplat totuși. în orice caz aici sunt utilizate încă reprezentări soteriologice curente în cadrul unei pături orășenești de prozeliți obișnuite cu reflecția asupra condițiilor mântuirii și care, în plus, era familiarizată cu cazuistica iudaică sau elenistică; este cunoscut pe de altă parte faptul că și în secolele 16 și 17 cercuri largi ale micii burghezii și-au însușit intelectual dogmele dordrechterilor și ale sinodului de la Westminster, precum și numeroasele și complicatele formule de compromis ale bisericilor reformate. Numai că, în împrejurări obișnuite, o asemenea cerință în cadrul religiilor comunitare nu poate fi îndeplinită fără a avea drept consecință fie excluderea de la mântuire a celor care - «hylicii» și «psyhicii», lipsiți de iluminare mistică - nu fac parte din rândul cunoscătorilor filosofici (gnostici) sau totuși limitarea la o fericire de un grad mai mic pentru credincioșii neintelectualei (Pisticii) așa cum apare această în gnoză și în religiile intelectuale din India. Și în vechiul creștinism întâlnim de-a lungul primelor secole fie explicit, fie latent; polemica în jurul faptului dacă «gnoza» teologică ori simpla credință: «Pistis» ar reprezenta calitatea ce garantează o mai mare eliberare sau chiar unica, în Islam Mutaziliții susțin teoria potrivit căreia poporul «credin-

cios», în sensul obișnuit, o instrucție dogmatică, nu face parte din comunitatea autentică a credincioșilor; și pretutindeni relațiile dintre intelectualitatea teologică, pătura virtuozilor intelectuali ai cunoașterii religioase și credința celor ce nu erau intelectuali, mai ales religiozitatea virtuozilor ascezei și contemplației (care socoteau la fel de puțin «cunoașterea moartă» ca putând conduce spre mântuire) au marcat de fiecare dată decisiv specificul unei religiozități.

Deja chiar în Evanghelii forma de parabolă a vestirii lui Isus este utilizată ca un ezoterism intenționat. Dacă nu se atinge această consecință a unei aristocrații intelectuale, atunci credința trebuie să fie altceva decât o înțelegere reală și o recunoaștere a valabilității unui sistem dogmatic teologic. Și într-adevăr așa s-a întâmplat în toate religiile profetice fie de la început fie în cursul dezvoltării dogmaticii mai ales atunci când credința respectivă a devenit o religie a comunității. Acceptarea dogmelor nu este ce-i drept - exceptând felul în care le privesc virtuozii ascezei sau, și mai ales, ai misticii - nicăieri irelevantă. însă recunoașterea personală explicită a dogmelor, numită în creștinism printr-un termen tehnic: *«fides explicita»,* este solicitată de obicei doar pentru anumite «articole de credință» care, în opoziție față de alte dogme, sunt privite ca fiind absolut esențiale. Lucrurile sunt, cu totul diferite pentru alte dogme. Cerințele pe care le punea în această privință protestantismul, pe baza «justificării prin credință», erau deosebit de mari și anume mai ales (chiar dacă nu numai) protestantismul ascetic pentru care Biblia era o codificare a dreptului divin. Organizarea școlilor populare universale după modelul iudaic, instrucția intensivă în special a tinerilor din cadrul sectelor, se datorează în esență acestei cerințe religioase; și, de pildă, «cunoașterea temeinică a Bibliei» de către olandezi, tot astfel aceea a pietiștilor anglo-saxoni și a metodiștilor (în opoziție față de situația celorlalte școli populare engleze) a trezit, încă la sfârșitul secolului XIX, mirarea călătorilor. Aici convingerea privind claritatea dogmatică a Bibliei a fost temeiul larg răspânditei obligații de a avea o cunoaștere proprie a credinței. In raport cu mulțimea dogmelor, într-o biserică cu dogme numeroase poate fi impusă dimpotrivă doar *«fides implicita»,* adică să fii în

general dispus a-ți supune toate convingerile proprii autorității care, în domeniul credinței, decide în cazul individual, așa cum a făcut și face cel mai adesea biserica catolică. Insă *ofides implicita* tocmai că nu reprezintă de fapt o credință personală în adevărul dogmelor, ci o declarare a încrederii și devotamentului față de un profet sau o autoritate organizată instituțional. însă prin aceasta credința religioasă, își pierde caracterul său intelectualist. De îndată ce religiozitatea devine una precumpănitor etic-rațională, ea păstrează așa acest caracter doar într-o măsură secundară. Căci simpla considerare a cunoștințelor ca fiind adevărate satisface o «etică a conștiinței» cel mult ca treapta cea mai inferioară a credinței, așa cum accentuează printre altele Augustin. Credința însăși trebuie să devină o calitate a conștiinței etice. Aderarea personală la o anumită divinitate este mai mult decât «cunoaștere» fiind denumită tocmai de aceea, «credință». Așa se întâmplă în Vechiul și în Noul Testament. «Credința» care i se «socotește spre dreptate» lui Abraham, nu este o considerare ca fiind adevărate a dogmelor, ci încrederea în *promisiunile* lui Dumnezeu. Exact același lucru înseamnă credința - conform sensului ei central - la Isus și la Pavel.

Cunoașterea și știința dogmelor se restrâng în mare măsură. în cazul unei biserici organizate instituțional exigența conținută în/î-*des explicita* este de obicei limitată - cel puțin în practică - la preoții cu instrucție dogmatică, la predicatori și teologi. Orice religiozitate teologizată sistematic duce la apariția înlăuntrul ei a acestei aristocrații a celor înzestrați cu o cultură și instrucție *dogmatică,* și care, în grade diferite și cu succese diferite, pretind a fi reprezentanții ei veritabili. Reprezentarea laicilor, în multe privințe încă populară astăzi, conform căreia preotul trebuie să se arate a fi în stare să înțeleagă și să creadă mai mult decât pricepe mintea omului obișnuit - o concepție răspândită mai ales în rândul țăranilor - este doar una dintre formele, în care calificarea «de breaslă» apare prin «educație», și care se exprimă în birocrația statului, în cea militară, ecleziastică ca și în orice birocrație privată. Mai originară în raport cu aceasta este reprezentarea menționată deja - specifică și noului Testament - despre credință ca o harismă specifică a unei *încrederi* extraordi-

nare în providența cu totul personală a lui Dumnezeu, pe care trebuie s-o aibă păstorii sufletelor sau eroii credinței. în virtutea acestei harisme a unei încrederi în ajutorul lui Dumnezeu care depășește forța obișnuită a semenilor, omul de încredere al comunității poate, ca virtuoz al credinței, să acționeze practic altfel și să realizeze practic alte lucruri decât este în stare laicul. Credința oferă aici un fel de surogat al capacităților magice.

însă această atitudine interioară specific antirațională a unei religiozități a încrederii nemărginite în Dumnezeu, ce conduce uneori până la indiferență acosmistică față de reflexiile practice conforme intelectului și foarte adesea la încrederea necondiționată în providența divină, încredere ce atribuie principial consecințele faptei proprii - resimțită ca stând sub voința lui Dumnezeu - doar acestuia, stă atât în creștinism cât și în Islam, și pretutindeni de altfel, într-o opoziție acută față de «cunoaștere», tocmai față de cunoașterea teologică. Ea poate să fie o virtuozitate mândră a credinței sau invers, acolo unde se evită acest pericol al înfumurării ce idolatrizează creaturalul, o atitudine de devoțiune religioasă necondiționată și de umilință a sufletului contopit cu Dumnezeu care impune în primul rând suprimarea trufiei intelectuale. Ea joacă un rol dominant în vechiul creștinism la Isus și Pavel, apoi în lupta împotriva filosofiei grecești, în continuare ostilitatea față de teologi a sectelor mistico-pneumatice din secolul XVII în Vestul Europei și din secolele XVIII și XIX din Estul Europei. Orice evlavie a credinței autentic religioasă, indiferent de forma sa, include direct sau indirect la un moment dat «sacrificarea intelectului» în favoarea acelei calități supraintelectuale a atitudinii interioare specifice absolutei devoțiuni și încrederii depline [sintetizată în formula]: *Credo, non quod,* sed quia *obsurdum est.* Aici ca pretutindeni religiozitatea mântuirii a religiilor întemeiate pe ideea unui Dumnezeu transcendent relevă insuficiența forței intelectuale proprii în raport cu măreția lui Dumnezeu și este de aceea, în mod specific, ceva cu totul diferit față de renunțarea budistă la cunoașterea lumii de dincolo - întrucât aceasta nu este de nici un folos contemplației, singura care te mântuie - **sau** față **de renunțarea sceptică de** a **cunoaște vreun** «sens» al **lumii**

comună tuturor păturilor intelectuale din toate epocile - inscripțiilor funerare ale elenismului ca și produselor celor mai înalte ale Renașterii (Shakespeare, de pildă), precum și filosofiei europene, a celei chineze sau a celei indiene ori intelectualismului modern - sens pe care această renunțare mai degrabă trebuie să-l conteste categoric. Credința în «absurd», triumful - ce apare deja în cuvântările lui Isus - legat de faptul că copiii și naivii, iar nu cunoscătorii, sunt aceia cărora le este dată de către Dumnezeu această harismă a credinței, indică tensiunea extraordinară a acestui tip de religiozitate față de intelectualism, pe care ea urmărește totuși să-l întrebuințeze permanent pentru scopurile proprii. Ea îl promovează deja în antichitate în virtutea impregnării ei crescânde cu forme de gândire grecești, apoi reînoit și mult mai puternic în Evul mediu prin crearea universităților mai ales ca locuri de cultivare a *dialecticii,* pe care ea, sub impresia realizărilor obținute de către juriștii romaniști pentru puterea concurentă a imperiului, a trezit-o la viață. Religiozitatea credinței presupune în orice caz permanent un Dumnezeu personal, intermediari, profeți în favoarea cărora se renunță la un moment dat la justiția și cunoașterea proprie. Ea este de aceea, în această formă, în mod specific străină religiozităților asiatice. Credința, după cum am văzut, poate să capete forme diferite în funcție de întrebuințarea ei specifică. Nu încrederii originare a războinicului în puterea imensă a Dumnezeului propriu - dominantă atât în religia lui Jahve cât și în vechiul Islam - ci religiozității credinței care caută «mântuirea» specifică păturilor pașnice îi este comună o anumită înrudire - firește cu diferențe foarte accentuate - cu mistica contemplativă. Căci mereu o asemenea valoare religioasă râvnită ca «mântuirie» manifestă cel puțin tendința de a deveni precumpănitor o relație «conformă» față de Dumnezeu, o *unio mistica*. Și tocmai cu cât mai sistematic este apoi modelat caracterul practic al atitudinii morale din cadrul credinței, cu atât mai ușor pot apărea - ca în cazul oricărei mistici - consecințe anomice. Deja epistolele lui Pavel, precum și anumite contradicții în spusele lui Isus care ni s-au transmis, relevă marea dificultate de a așeza într-un raport univoc o religiozitate autentică a «mântuirii» întemeiată pe

«credință» - în sensul acesta, al unei relații de încredere - cu anumite cerințe etice. Cu consecințele care se impun de la sine ale propriilor intuiții trebuie să lupte permanent și Pavel prin deducții foarte complicate. înfăptuirea consecventă a mântuirii paulinice prin credință în cadrul marcionismului a arătat pe deplin consecințele anomice. De regulă, mântuirea prin credință, cu cât mai mult se pune accentul pe ea, nu acționează cu ușurință, în cadrul unei religii cotidiene, în direcția raționalizării etic-active a modului de viață, așa cum se poate întâmpla, firește, în cazul personal al profetului. După împrejurări ea acționează direct într-un sens antirațional, atât individual cât și principial. Așa după cum, în mic, unora dintre luteranii credincioși încheierea unor contracte de asigurare le-a părut o manifestare a neîncrederii lipsite de credință în providența divină, tot astfel, în mare, orice metodică rațională de mântuire, orice fel de dreptate a muncii, mai ales orice supralicitare a moralității obișnuite prin performanțe ascetice ale religiozității credinței apare ca un dispreț trufaș al forței umane. Acolo unde s-a dezvoltat consecvent, ea respinge - precum vechiul islam - în orice caz asceza transmundană, mai ales călugăria. Ea poate astfel, așa cum a făcut protestantismul luteran, să fie direct în profitul valorizării religioase a activității profesionale intramundane și să întărească imboldurile acesteia chiar dacă ea devalorizează harul sacramental și cel dobândit prin penitență împărtășite de cler în favoarea importanței singulare a relației de credință personale față de Dumnezeu. Așa a procedat luteranismul principial de la bun început, chiar mai intens în dezvoltarea sa ulterioară după eliminarea completă a spovedaniei și în special în formele de pietism influențate ascetic de la Spener și Francke încoace prin canale legate de mediul quackerilor și prin alte canale lor înșile prea puțin conștiente. Din traducerea Bibliei de către Luther provine cuvântul german «Beruf» (profesiune), iar valorizarea virtuții profesionale intramundane ca formă unică a unei vieți plăcute lui Dumnezeu este de la bun început absolut esențială luteranismului. însă întrucât «operele» nu erau considerate nici ca temei real al salvării sufletelor precum în catolicism, nici ca temei al cunoașterii privind renașterea precum în protestantis-

mul ascetic și pentru că, în general, configurația emoțională a faptului de a te ști adăpostit în bunătatea și grația lui Dumnezeu a rămas forma dominantă a certitudinii mântuirii, tot astfel atitudinea față de lume a rămas o «adecvare de sine» răbdătoare la structurile acesteia, într-o opoziție vădită față de orice formă de protestantism care impunea pentru certitudinea mântuirii o confirmare (la Pietiști fides efficax, la châridșiții islamici «camae») prin opere bune, sau un mod de viață specific metodic și pe deplin, față de religia de virtuozi a sectelor ascetice. Luteranismului îi lipsesc orice fel de impulsuri pentru o atitudine revoluționară din perspectivă socială sau politică sau chiar pentru una rațional-reformatoare. Trebuie să-ți păstrezi bunul sacru al credinței în cadrul lumii și împotriva ei, iar nu să o transformi pe aceasta după criteriile raționale și etice. Acolo unde Cuvântul este propovăduit în puritatea sa, creștinul găsește de la sine tot ceea ce este esențial pentru el, iar modelarea ordinii externe a lumii, chiar și a bisericii, este un Adiâphoron. Acest caracter obedient relativ indiferent față de lume și, în opoziție față de asceză, «deschis lumii», al sentimentului credinței, este în orice caz abia un produs al evoluției. Religiozitatea specifică a credinței nu poate produce lesne trăsături raționale antitradiționale ale modului de viață lipsindu-i ca atare orice impuls către o stăpânire și o transformate rațională a lumii.

«Credința», în forma pe care o cunosc religiile de războinici ale vechiul Islam și, de asemenea, religia mai veche a lui Jahve, poartă amprenta simplei fidelități de aderent față de Dumnezeu sau profeți exact așa cum este ea originar specifică tuturor relațiilor față de divinitățile antropomorfe. Dumnezeu răsplătește devotamentul aderenței și pedepsește lipsa acestuia. Această relație personală față de Dumnezeu dobândește alte calități acolo unde comunitățile pașnice și în special aderenții proveniți din păturile burgheze sunt reprezentații unei religiozități a mântuirii. Atunci abia poate credința, ca mijloc de mântuire, să-și dobândească caracterul emoțional propriu și astfel să-și însușească trăsăturile iubirii față de Dumnezeu ori față de Mântuitor, așa cum apar acestea deja în religiozitatea exilică și postexilică a evreilor și mai puternic în creștinismul pri-

mi tiv, mai ales la Isus și Ioan. Dumnezeu apare ca un stăpân milostiv sau ca un cap de familie. Ce-i drept, este o eroare grosolană, atunci când în calitatea de tată a lui Dumnezeu pe care Isus o vestește despre, s-a vrut a se descoperi o influență a religiozității nesemitice, întrucât divinitățile popoarelor din deșert (cele mai multe semitice) îl «crează» pe om, cele grecești în schimb îl «zămislesc». Căci Dumnezeul creștin nu s-a gândit, niciodată să zămislească oameni (YEWT|$evTa *IT*\ rcoir|$evTa, născut iar nu făcut este tocmai predicatul care-1 evidențiază pe Christos îndumnezeit în treime în opoziție cu omul) și el nu este - cu toate că îi cuprinde pe oameni într-o iubire supraumană - câtuși de puțin un părinte modern plin de tandrețe, ci un patriarh cu puteri regale, binevoitor de obicei, dar și mânios și aspru, așa cum este deja Dumnezeul iudaic. Dar în orice caz elementul emoțional al religiozității credinței poate fi accentuat în continuare prin conștiința de a fi copilul lui Dumnezeu (în locul reprezentării ascetice de a fi instrumentul lui Dumnezeu), iar unitatea modului de viață poate fi astfel căutată și mai mult în conținutul dispoziției sufletești și în încrederea în Dumnezeu în loc să fie căutată în conștiința etică a confirmării de sine și astfel caracterul ei practic-rațional să fie și mai mult diminuat. Tonul jeluitor al predicilor tipic luterane, care pătrunde în Germania odată cu «limba lui Canaan» de la renașterea pietismului încoace, anunță deja acea formă a atitudinii emoționale care a alungat atât de des bărbații puternici din sânul bisericii.

Religiozitatea credinței are de regulă o influență cu totul antirațională asupra modului de viață acolo unde relația față de divinitate sau față de mântuitor prezintă caracterul unei devoțiuni pasionate, credința dobândind astfel, latent sau manifest, o trăsătură erotică. Așa se întâmplă în diferitele forme ale iubirii sufite față de divinitate, în mistica bernhardinică a cântecului sublim, în cultul Măriei și în cel al Inimii lui Isus sau în alte forme de devoțiune ce fac parte din această categorie cât și în diferitele manifestări emoțional-exuberante ale pietismului specific luteran (Zinzendorf). Mai ales în evlavia hinduistă de tip Bhakti (a iubirii), care ia locul religiozității intelectuale, mândre și elevate, a budismului, în forma, po-

pulară acolo, a religiei mântuirii în masă, mai ales în formele soteriologice ale Vișnuismului. Devoțiunea față de Krishna, cel care, din Mahâbhârata, devine prin apoteoză un mântuitor, mai ales cea față de copilul Krișna, este aici aprofundată prin cele patru trepte ale contemplării: iubirea față de servitori, cea față de prieteni, iubirea față de copii (sau părinți), până la treapta cea mai înaltă a devoțiunii manifest erotice, după modelul iubirii gopîselor (a iubirii pe care i-o poartă metresele lui Krișna acestuia). Această religiozitate - care în plus, deja ca urmare a formei ei ostilă mediului cotidian, de dobândire a harului presupune mereu un grad oarecare de transmitere sacramental-preotească a harului prin guru și gosâini - este, din perspectiva influenței ei practice, un pandant sublimat al religiozității hinduse de tip Sakti, populară în rândul straturilor celor mai inferioare, al unei devoțiuni pentru zeitățile feminine care, nu rareori, includea un cult erotic al orgiilor, fiind însă întotdeauna apropiată religiozității orgiilor. Ea este cu totul străină mai ales formelor creștine ale religiozității pure a credinței: încrederii continue și nezdruncinate în providența divină. Relația cu încărcătură erotică față de mântuitor se produce în esență într-o manieră tehnică, prin exercițiul devoțiunii. Credința creștină în providență este, dimpotrivă, o harismă ce trebuie păstrată cu ajutorul *voinței*.

Mântuirea poate fi, în sfârșit, acordarea cu totul liberă și neîntemeiată a grației din partea unei divinități ale cărei decizii sunt insondabile și care, datorită omniștiinței acesteia, sunt în mod necesar imuabile, neputând fi absolut de loc, influențate prin comportamentul omului: harul predestinării. Ea presupune în mod necondiționat un Creator transcendent fiind de aceea absența în orice religiozitate antică și asiatică. Ea se diferențiază de reprezentarea pe care o regăsim în religiile războinice ale căror figuri centrale sunt eroii despre o fatalitate superioară divinității, datorită caracterului ei de predestinare, respectiv ca o ordine care, ce-i drept, privită din perspectiva omului pare irațională, privită însă din perspectiva divinității este, dimpotrivă, rațională, ca o guvernare a lumii. Dimpotrivă, ea exclude bunătatea lui Dumnezeu. Acesta este reprezentat ca un rege aspru, maiestuos. Atât ea cât și credința în fatalitate au drept consecință o

educație ce conduce la asprime și noblețe, cu toate că, sau mai degrabă tocmai pentru că în raport cu această divinitate devalorizarea integrală a tuturor forțelor proprii individului este premisa salvării doar prin intermediul grației. Naturi nepătimașe, autentic morale, precum Pelagius, au putut crede în suficiența operei lor. Predestinarea este, în rândul profeților, credința unor oameni precum Calvin și Mahomed, pe care îi animă covârșitor, un impuls rațional-religios de putere: Certitudinea privind propria misiune, ce izvorăște mai puțin din puritatea personală cât din starea în care se află lumea și din voința divină; sau a acelora care - aidoma lui Augustin precum și, iarăși, a lui Mahomed - avuseseră de învins pasiuni teribile și au trăit cu sentimentul că aceasta a reușit doar cu ajutorul unei puteri exterioare și superioare lor. In perioada extrem de agitată ce a urmat grelei sale lupte cu păcatul, le-a cunoscut și Luther, ele diminuând mai târziu, o dată cu mai buna sa adaptare la lume.

Predestinarea conferă celui ce are parte de har gradul cel mai înalt de certitudine legată de mântuirea proprie, odată ce el este sigur că aparține celor câțiva care formează aristocrația grației, aceia care sunt aleși. însă pentru ca individul să posede această harismă de o importanță fără egal - întrucât incertitudinea absolută în această privință nu poate fi suportată permanent -, este nevoie să existe anumite simptome. întrucât însă în orice caz Dumnezeu a vrut să revele unele porunci pozitive în ceea ce privește acțiunile plăcute Lui, acele simptome pot să rezide - ca în cazul oricărei harisme religios-active - doar în confirmarea, decisivă aici, a capacității de a contribui ca instrument al lui Dumnezeu la împlinirea lor, și anume continuu și metodic, întrucât harul fie îl ai permanent sau nu îl ai niciodată. Nu abaterile - care îl însoțesc ca creatură pe cel predestinat tot atât de mult ca pe toți păcătoșii, ci conștiința faptului că nu aceste abateri, ci acțiunea pe care o vrea divinitatea este ceea ce izvorăște din relația interioară, autentică, față de Dumnezeu, o relație întemeiată prin tainica relație a grației, prin urmare calitatea centrală și constantă a personalității este ceea ce dă certitudinea harului și a perseverenței în această credință. în locul consecinței aparent «logice» a fatalismului, credința în predestina-

re a inculcat de aceea, tocmai la aderenții ei cei mai consecvenți, motivele cele mai puternice de gândire pentru ideea acțiunii dorite de către Divinitate. Firește, diferit în funcție de conținutul primar al profeției. Ignorarea totală a sinelui la luptătorii islamici pentru credință a primelor generații, luptători ce ascultă de imperativul religios al războiului purtat în numele credinței pentru cucerirea lumii, precum și rigorismul etic, legalitatea și metodica rațională de viață a puritanilor aflați sub legea morală creștină, au fost, amândouă, rezultatul influenței acelei credințe. Disciplina în războiul credinței a fost originea invincibilității cavaleriei islamice, cât și a celei a lui Cromwell, după cum asceza intramundană și căutarea disciplinată a grației în cadrul unei profesii impuse prin voința divină a fost originea virtuozității economice la puritani. Devalorizarea radicală și efectiv definitivă a oricărei împărtășiri magice, sacramentele sau instituționale a harului în raport cu voința suverană a divinității este consecința inevitabilă a oricărei concepții consecvente privind grația dobândită prin predestinare și ea a apărut într-adevăr întotdeauna acolo unde aceasta a existat și s-a menținut într-o puritate deplină. Efectul cel mai puternic l-a avut ea în această perspectivă indiscutabil în puritanism. Predestinarea islamică nu a cunoscut, pe de-o parte, dublul decret: predestinarea pentru infern nu s-a îndrăznit a-i fi atribuită lui Alah, ci doar retragerea grației sale și astfel «tolerarea» greșelii inevitabile datorită imperfecțiunii omului. Ea a avut - corespunzător caracterului religiei de războinici - aspectul «moirei» grecești în măsura în care, pe de-o parte elementele specific raționale ale «conducerii lumii» și pe de alta determinarea destinului religios al individului în viața de apoi erau aici mult mai slab dezvoltate. Domina reprezentarea că nu destinul din viața de dincolo, ci tocmai cel din viața de aici ca destin excepțional - de pildă și mai ales întrebarea dacă luptătorul în numele credinței trebuie sau nu să moară în luptă - este determinat prin predestinare. Destinul din viața de apoi a individului era dimpotrivă suficient asigurat deja prin simpla lui credință în Allah și în profeți și nu avea nevoie, de aceea - cel puțin potrivit reprezentării mai vechi - de nici o confirmare prin modul de viață: un sistem rațional al ascezei

cotidiene a fost la început străin acestei religii de războinici. De aceea ideea predestinării și-a dezvoltat forța, în Islam, ce-i drept mereu reînnoită, în luptele pentru credință, precum în acelea ale lui Mahdî, pierzându-și-o dimpotrivă cu fiecare «îmburghezire» a Islamului, întrucât ea nu a întemeiat nici-o metodică de viață intracotidiană precum în puritanism, unde predestinarea avea în vedere tocmai destinul din viața de apoi și astfel «certitudo salutis» era dependentă tocmai de confirmarea intracotidiană a Virtuții, de aceea abia o dată cu încetățenirea religiozității lui Calvin ea și-a sporit semnificația în raport cu intuițiile originare ale acestuia. Extrem de caracteristic este în această privință faptul că, în timp ce credința puritană în predestinare a fost pretutindeni privită de către autorități ca fiind periculoasă pentru stat și ostilă autorităților pentru că se raporta sceptic la orice legitimitate și autoritate mundană, dinastia omajjazilor - denunțată ca fiind atașată valorilor «lumești» - a fost o adeptă a credinței în predestinare, întrucât spera să-și vadă legitimată prin voința predestinantă a lui Allah propria putere dobândită ilegitim: observăm cum orientarea spre determinarea unor evenimente mundane concrete, în locul celei spre destinul din viața de dincolo, face să dispară de îndată caracterul etic-rațional al predestinării. Și în măsura în care ea a avut consecințe ascetice - ceea ce, la vechii luptători ai credinței, s-a întâmplat oricum - în Islam, care a impus, în plus, moralității mai ales prescripții exterioare și rituale, acestea au fost suprimate în viața de zi cu zi, luând cu ușurință, datorită caracterului lor mai puțin rațional în cadrul religiozității populare, trăsături fataliste (Kismet), și tocmai de aceea nereușind să elimine magia din sfera religiei populare. în sfârșit, caracterului eticii confucianiste a birocrației chineze patrimoniale îi corespunde faptul că acolo conștiința unei «fatalități» era privită pe de-o parte ca fiind ceea ce garantează atitudinea distinsă, pe de altă parte acest destin capătă în credința magică a maselor uneori trăsături fataliste, iar în credința celor cultivați o anumită poziție medie între providență și «moira». Așa după cum moira și voința de a i te împotrivi nutrește mândria războinică a eroului, tot astfel predestinarea mândria («fariseică») a ascezei eroice **burgheze.** Nicăieri însă mândria faptului

de a fi predestinat aristocrației de har nu a fost atât de strâns legată de cei care exercitau o profesie și de ideea că succesul activității *rționale* dovedește binecuvântarea divină, și de aceea nicăieri influența motivelor ascetice asupra comportamentului economic nu a fost atât de intensivă precum în sfera de acțiune a credinței puritane în dobândirea harului prin predestinare. Predestinarea grației este și credința virtuozilor religioși care acceptă doar ideea «dublului decret» pornind de la veșnicie. O dată cu pătrunderea tot mai puternică în viața de zi cu zi și în religiozitatea populară, gravitatea pesimistă a concepției este din ce în ce mai puțin suportată, iar ca *caput mortuum* s-a menținut până la urmă în protestantismul ascetic occidental acea contribuție prin care, mai ales, această concepție privind grația a influențat atitudinea capitalistă rațională: ideea confirmării metodice a vocației în viața economică. Neocalvinismul lui Kuyper nu mai îndrăznește să susțină până la capăt concepția în puritatea ei. însă credința ca atare nu este cu totul eradicată. Ea își schimbă doar forma. Căci în toate împrejurările determinismul ideii de predestinare a fost instrumentul celei mai intensive centralizări sistematice a «eticii conștiinței». «Personalitatea în ansamblul ei» - cum am spune noi astăzi - este înzestrată, prin «alegerea divină», cu accentul valoric al veșniciei, iar nu o acțiune particulară oarecare. Pandantul a? religios, întemeiat pe un determinism orientat spre această lume, al acestei valorizări religioase prin credință este acel tip specific de «rușine» și de - așazicând - sentiment ateu al păcatului care-1 definește pe omul modern tot ca urmare a unei sistematizări etice - indiferent de felul în care ea este fundamentată metafizic - având ca scop etica conștiinței. Nu faptul că a făcut aceasta, ci acela că el, fără voia sa, în virtutea naturii sale imuabile, așa *«este»,* că el a putut face aceasta, este chinul ascuns care-1 macină, după cum și deopotrivă, ceea ce «fariseismul» determinist al celorlalți, îi exprimă prin actul respingerii lor - tot atât de lipsit de umanitate, întrucât e tot atât de lipsit de posibilitatea autentică a unei «iertări», a unui «regret» sau a unei «reparări», într-o formă identică celei specifice credinței religioase în predestinare, credință care, cel puțin, putea să-și reprezinte o anumită ratio divină și enigmatică.

11

Etica religioasă și lumea

Tensiunea dintre etica religioasă a conștiinței și lume - Etica vecinătății ca temei al eticii religioase - Condamnarea religioasă a camătei - Tensiunea dintre raționalizarea etico-religioasă și cea economică a vieții - Acosmismul religios al iubirii și violența politică - Atitudinea fluctuantă a creștinismului față de stat - Etica profesională «organică» - Religiozitatea și sexualitate; Etica fraternității și arta.

Religiozitatea mântuirii, cu cât este mai sistematică și mai interiorizată ca «etică a conștiinței», reprezintă o tensiune cu atât mai mare față de realitățile lumii. Atâta timp cât ea este o simplă religiozitate rituală sau una a legii, această tensiune nu capătă încă o formă principială. Ea acționează, în esență, aidoma eticii magice. Ceea ce-nseamnă, într-o formulare generală: abia ea conferă convenienților receptate de către ea sacralitatea intangibilă, întrucât și aici, totalitatea adepților unui zeu sunt interesați să se evite iscarea mâniei divine și deci în pedepsirea încălcării normei. De aceea, acolo **unde** o normă a dobândit **o** dată semnificația unei **rânduieli** divine, **ea urcă astfel din** sfera **convențiilor** modificabile **la rang** sacral. **Aidoma legilor** cosmice, **ea este valabilă dintotdeauna** și **va fi mereu valabilă, putând fi doar interpretată, iar nu modificată, în afară de cazul în care Dumnezeu însuși va revela o nouă poruncă. Așa după cum simbolismul, în raport cu anumite elemente de conținut ale culturii, și prescripțiile magice ale tabu-ului în raport cu formele concrete ale relațiilor față de oamenii și bunuri au acționat stereotipic, tot astfel a acționat religia în acest stadiu asupra întregului domeniu al ordinii juridice și al convențiilor. Cărțile sacre atât ale indienilor cât și ale Islamului, ale perșilor cât și ale evreilor precum**

și cărțile clasice ale chinezilor tratau normele ceremoniale și ritualice și prescripțiile juridice într-o manieră cu totul echivalentă. Dreptul este drept «sacru». Predominarea codului juridic religios în forma stereotipă reprezintă una dintre piedicile cele mai importante în calea raționalizării ordinii juridice și astfel a economiei. Pe de altă parte străpungerea normelor magice stereotipe sau a celor rituale de către profeția etică poate atrage după sine - subit sau treptat - revoluții profunde ale ordinii cotidiene a vieții și mai ales ale economiei. Firește, în ambele direcții puterea factorului religios își are limitele sale. Nici pe departe ea nu este pretutindeni, acolo unde însoțește transformarea, elementul decisiv. Mai ales, ea nu produce nicăieri din nimic stări pentru care să nu fi existat cel puțin posibilități sau adesea chiar tendințe foarte puternice în interiorul condițiilor și a constelațiilor de interese existente. Iar puterea ei de a concura puternicele interese economice este și aici limitată. Nu se poate da o formulă generală pentru forța materială relativă a diferitelor componente ale dezvoltării și a modalității «adecvării» lor reciproce. Nevoile vieții economice se afirmă fie prin reinterpretarea poruncilor sacre sau prin ocolirea lor motivată cazuistic, uneori și prin înlăturarea lor practică în cursul practicii jurisdicției ecleziastice privind ispășirea și grația, jurisdicție care, de pildă, în cadrul bisericii catolice a eliminat cu totul chiar și in foro conscientiae, o decizie atât de importantă cum era cea privind interzicerea cametei fără a o abroga însă explicit (ceea ce ar fi fost imposibil). Cu atât de înfieratul «Onanismus matrimonialis» (sistemul cu doi copii) trebuia să se întâmple la fel. Consecința desei echivocități, ca atare firească, sau a tăcerii normelor religioase față de noile probleme și față de practicile legate de acestea este alăturarea nemijlocită a unor stereotipuri absolut ferme pe de-o parte unei arbitrarietăți extreme și unui caracter cu totul imprevizibil a ceea ce este efectiv valabil în rândul acestora, pe de altă parte. Despre Scharî, a islamică abia dacă poate fi relevat concret ceea ce este și astăzi valabil în practică, și același lucru se poate spune despre toate drepturile sacre și despre imperativele morale care au un caracter ritual-cazuistic formal, mai ales despre Legea iudaică. Spre deosebire de aceasta, tocmai sistemati-

zarea principială a cerinței morale religioase în scopul unei *«etici a convingerii»* creează o situație esențial diferită. Ea sparge stereotipia normelor individuale în folosul unei relații de ansamblu «semnificative» a modului de viață față de scopul religios al mântuirii. Ea nu mai cunoaște nici un «drept sacru», ci o «sfințenie» care, după împrejurări, poate sancționa diferite maxime de comportament fiind deci elastică și adoptabilă. în loc să producă stereotipuri ea poate, în funcție de orientarea modului de viață pe care îl creează, să revoluționeze din interior. însă ea dobândește această posibilitate cu prețul unei problematizări mult mai acute și mai «interiorizate». Tensiunea interioară dintre postulatul religios și realitățile lumii, nu scade de fapt, ci crește. în locul postulatului formal al echilibrului din teodicee apar, o dată cu accentuarea sistematizării și a raționalizăruii a relațiilor comunitare și a conținuturilor lor, conflictele legate de propria legiferare a diferitelor sfere ale vieții în raport cu postulatul religios, transformând astfel «lumea», cu cât mai intensivă este nevoia religioasă, cu atât mai mult într-o problemă: iată ceea ce trebuie să explicăm mai întâi pornind de la momentele conflictelor principale.

Etica religioasă pătrunde adânc în sfera ordinii sociale, dar într-o manieră foarte diferită. Aici sunt decisive nu doar diferențele dintre obligațiile magice și rituale și religiozitate, ci mai ales atitudinea ei principială față de lume. Cu cât mai rațional-sistematic este aceasta modelată ca un cosmos din perspectivă religioasă, cu atât mai principială poate deveni tensiunea sa etică față de structurile intramundane, și anume cu atât mai mult cu cât acestea la rândul lor sunt sistematizate conform legității lor proprii. Apare astfel etica religioasă ce respinge lumea, căreia îi lipsește ca atare caracterul stereotipic al legilor sacre. Tocmai tensiunea pe care ea o inserează în relațiile față de lume constituie un puternic moment dinamic al dezvoltării.

în măsura în care etica religioasă preia pur și simplu virtuțile generale ale vieții intramundane, ele nu mai au nevoie aici să fie explicate. Relațiile din cadrul familiei, apoi sinceritatea, onestitatea, respectul față de viața și proprietatea străină, inclusiv față de

femei, sunt de la sine înțelese. însă accentul diferitelor virtuți se diferențiază în mod caracteristic. Bunăoară extraordinara grijă față de pietatea familială în confucianism, motivată magic ca urmare a importanței spiritelor strămoșilor și din punct de vedere practic cultivată intenționat de puterea politică, patriarhală și administratoare a patrimoniului, pentru care, potrivit unei vorbe a lui Confucius, «insubordonarea este mai rea decât atitudinea trivială» și de-aceea subordonarea față de autoritățile familiei - după cum se afirmă și aceasta explicit - trebuia să aibă valoarea unei indiciu al calităților sociale și politice. într-o opoziție polară față de acest exemplu, dinamitarea tuturor legăturilor familiale prin forma mai radicală a religiozității adepților: acela care nu este în stare să-și urască tatăl, nu poate fi un apostol al lui Isus. Sau, de exemplu, datoria mai severă de a spune adevărul în etica indiană și în cea zarathustriană în raport cu cea specifică decalogului iudeo-creștin (limitarea la declarația juridică de martor) și, pe de altă parte, pierderea deplină a importanței acestei datorii în raport cu prescripțiile ceremoniale ale decenței în etica de castă a birocrației confucianiste din China. Sau interdicția absolută care la început depășește cu mult interdicția de a chinui animalele din religia lui Zarathustra, condiționată de atitudinea antiorgiastică a acestuia -, avându-și originea în reprezentările animiste (legate de migrația sufletelor), a uciderii oricărei ființe vii (ahimsâ) prezentă în orice religiozitate specific indiană, în opoziție aproape cu oricare alta.

în general, conținutul oricărei etici religioase, care depășește prescripțiile magice particulare și pietatea familială, este condiționat în primul rând prin cele două motive simple care determină activitatea cotidiană extrafamilială: talionul legitim față de violator și ajutorul fratern pentru vecinul prieten. Ambele înseamnă răsplată: cel care violează «merită» pedeapsa a cărei împlinire domolește mânia, după cum și vecinul merită ajutorul. Faptul că răul făcut de dușmani trebuie răsplătit prin rău e de la sine înțeles în etica chineză, vedică și zarathustriană, precum și, chiar până în epoca postexilică, pentru evrei. Orice ordine socială pare de fapt să se sprijine pe o răsplată îndreptățită și de-aceea etica adaptării la lume a lui Con-

fucius respinge ideea iubirii dușmanului - care în China era motivată parțial mistic, parțial socio-utilitar - ca fiind îndreptată direct împotriva rațiunii de stat. Ea este acceptată de etica iudaică postexilică în fond, așa cum relevă Meinhold, doar în sensul unei cu atât mai mari și mai rafinate umiliri a dușmanului prin faptele bune proprii și mai ales cu rezerva importantă pe care o face și creștinismul: că răzbunarea lui Dumnezeu este sigură, și se va împlini cu atât mai cert cu cât omul renunță la a sa. Legăturilor de rudenie, acelora dintre frații de sânge și din interiorul tribului, religiozitatea comunitară, ca loc al datoriei întrajutorării le adaugă tovarășul de comunitate. Sau mai degrabă ea îl așează în locul rudei: cel care nu-și poate părăsi tatăl și mama nu poate fi un apostol al lui Isus și în acest sens și context trebuie înțelese cuvintele sale, că el a venit nu pentru a aduce pacea, ci sabia. De-aici se dezvoltă apoi imperativul «fraternității», care este specific religiozității comunității adepților - nu oricărei comunități, ci doar acesteia - pentru că ea realizează cel mai profund emanciparea de uniunea politică. Chiar în creștinismul primitiv, de pildă la Clemens din Alexandria, fraternitatea are o valoare deplină doar în cercul tovarășilor de credință, iar nu și spre exterior. Ajutorul fratern își are originea, după cum am văzut, în uniunea vecinătății. «Aproapele» își ajută vecinul căci și el s-ar putea să se afle odată la strâmtoare. Abia o intensă întrepătrundere a comunităților politice cu cele etnice și desprinderea divinităților ca puteri universale de uniunea politică, duce la posibilitatea universalismului iubirii. îndreptată împotriva religiozității străine, ea este îngreunată o dată cu apariția concurenței dintre religiozitățile comunităților de adepți și a pretenției unicității propriei divinități. Călugării Jaina se miră, conform tradiției budiste, că Buddha le-a cerut discipolilor săi să le dea și lor hrană.

După cum obiceiurile de întrajutorare, inclusiv prin muncă, dintre vecini, în contextul diferențierii economice, se transferă și asupra relațiilor dintre diferitele straturi economice, tot astfel și în etica religioasă. Cântăreții și vrăjitorii - ca acele «profesii» ce s-au desprins cel mai timpuriu de pământ - trăiesc din dărnicia celor avuți. Pe aceștia ei îi laudă-ntotdeauna în timp ce zgârciții au parte de

ocara lor. în relațiile economiei naturale, așa cium vom vedea mai târziu, nu proprietatea în sine este aceea care te înînobilează, ci modul de viață ospitalier și generos. De aceea și este *pomana* o componentă mai universală și mai primară a oricăreii religiozități etice. Religiozitatea etică aplică diferit acest motiv. Binefacerea față de săraci este motivată încă de Isus, uneori cu totul I conform principiilor răsplatei, astfel: faptul că tocmai imposibilittatea unei răsplătiri în această lume din partea săracului, o face cu atât mai sigură pe cea a lui Dumnezeu în viața viitoare. La aceasta se adaugă principiul solidarității fraților întru credință, care merge, uineori până la o fraternitate ce frizează «comunismul iubirii». Mila face parte în Islam din cele cinci porunci absolute ale apartenenței la credință; în vechiul hinduism, ca și la Confucius și în vechilul iudaism ea este «fapta bună» pur și simplu; în vechiul budism, la început, singura realizare importantă a laicului evlavios, dobândind în creștinismul antic aproape demnitatea unui sacrament (încă pe vremea lui Augustin credința neînsoțită de milă era privită ca fiind neautentică). Luptătorul islamic pentru credință, care este lipsilt de mijloace, călugărul budist, fratele întru credință sărac din vechiul creștinism (mai ales în comunitatea din Ierusalim), cu toții sunt aidoma profeților, a apostolilor și adesea și a preoților religiilor mântuirii, dependenți de mila celorlalți, iar șansa milei și a ajutorului în caz de nevoie este, în vechiul creștinism și mai târziu la secte mergând până la comunitatea quakerilor, sub forma unui fel de sediu al sprijinului religios, unul din momentele economice fundamentale ale propagandei și ale coeziunii comunităților religioase. De aceea ea își pierde de îndată mai mult sau mai puțin semnificația devenind un act ritual mecanic atunci când religiozitatea comunitară își pierde acest caracter. Totuși ea continuă să existe în principiu. în creștinism, în ciuda acestei evoluții, mila apare ca o condiție într-atât de necesară pentru mântuirea bogatului, încât săracii au în cadrul bisericii, aproape statutul unei «caste» deosebite și indispensabile. într-o manieră asemănătoare, bolnavii, văduvele și orfanii revin ca obiecte cu valoare religioasă ale faptei etice. Căci ajutorul acordat la nevoie se extinde mult dincolo de actul milei: individul se așteaptă la un

«redit gratuit și la îngrijirea copiilor în situațiile materiale dificile din partea prietenului și a vecinului, de aceea și din partea fratelui intru credință - asociațiile secularizate din America, ce au luat locul sectelor, ridică frecvent aceste cerințe. Și în special el așteaptă aceasta de la generozitatea potentaților și de la cei care deținând puterea au aceeași credință. între anumite limite menajarea și bunătatea față de supuși constituie chiar un interes propriu bine definit al potentatului, întrucât siguranța și veniturile sale depind în bună măsură, datorită lipsei unor mijloace de control raționale, de bunăvoința și simpatia acestora. Șansa de a dobândi protecția și ajutorul unei persoane puternice este, pe de altă parte, pentru orice sărac, mai ales pentru cântăreții religioși, un imbold spre a o vizita și spre a-i preamări bunătatea. Pretutindeni unde relațiile de putere patriarhale determină structura socială, religiile profetice - în special în Orient - au putut crea de aceea un fel de «ocrotire a sărmanilor», a femeilor, a copiilor și sclavilor, aceasta pornind și de la acea situație exclusiv practică. Așa stau lucrurile în special în profeția mozaică și în cea islamică. Acest fapt se extinde și asupra relațiilor dintre clase. în cercul vecinilor ce dețin o putere mai mică se practică exploatarea brutală a acelei situații de clasă care este tipică epocii precapitaliste: aservirea brutală ca urmare a datoriilor neachitate și sporirea propriei proprietăți funciare - (cele două fiind cvasi identice) -, profitarea de pe urma mai marii puteri de cumpărare prin achiziționarea bunurilor de consum în scopul exploatării speculative a situației dificile în care se află ceilalți, ca un abuz împotriva solidarității, însoțit de o adâncă dezaprobare socială și de aceea și de o condamnare religioasă. Pe de altă parte vechea nobilime războinică îl disprețuiește pe cel care a suit în ierarhia socială datorită câștigului bănesc, ca fiind un parvenit. De aceea pretutindeni această formă de «ambiție» este condamnată religios atât în vechile cărți juridice indiene cât și în vechiul creștinism sau în islam; în iudaism cu instituția sa caracteristică a anului de iertare a datoriilor și de eliberare în folosul tovarășilor de credință, din care, setea de a trage consecințe teologice și neînțelegerea unei evlavii pur orășenești a construit ulterior «anul sabbathic». Sistematizarea

eticii conștiinței va forma din toate aceste cerințe particulare concepția specific religioasă despre iubire: cunoscuta «caritas».

în aproape toate reglementările etice ale vieții revine acum în domeniul economic, ca o consecință a acestei atitudine fundamentale, condamnarea cametei. Ea lipsește în întregime din etica religioasă din afara protestantismului doar acolo unde, ca în confucianism, aceasta a devenit o pură adaptare la lume sau, precum în etica din vechiul Babilon și în eticile mediteraneene ale antichității, unde burghezia orășenească, mai ales nobilimea citadină interesată de comerț a împiedicat, în general, dezvoltarea unei etici caritative autentice. în textele juridico-religioase din India, camătă era, cel puțin pentru cele două caste superioare, interzisă. La evrei față de conaționali, în islam și în vechiul creștinism la început între frații de credință, apoi necondiționat. în creștinism, interzicerea cametei ca atare poate că nu este originară. Dumnezeu nu va răsplăti pe cei care împrumută fără riscuri - astfel este motivată de către Isus prescripția de a-l împrumuta și pe cel nevoiaș. Din acest fragment apoi, o lectură și o traducere greșită au dus la interzicerea cametei (p:t|6ev în loc de p.r|8eva <X7t£A.7ir0VT£<;, din care în Vulgata: «nihil inde sperantes»). Motivul originar al respingerii cametei rezidă în întregime în caracterul de act realizat ca urmare a unei rugăminți al împrumutului primitiv, care a făcut ca «între frați» camătă să apară ca o violare a datoriei de a-ți ajuta semenul la nevoie, însă pentru înnăsprirea tot mai mare a interdicției în creștinism, în cu totul alte condiții, alte motive au fost parțial decisive. Nu e vorba de absența dobânzii de capital ca urmare a condițiilor generale ale economiei naturale, a căror «oglindire» se pretinde că ar fi această interdicție (conform unor șabloane materialist-istorice). Căci observăm, dimpotrivă, că biserica creștină și slujitorii ei, inclusiv papa, chiar în Evul mediu timpuriu, deci tocmai în epoca economiei naturale, au luat dobânzi fără nici-o șovăire și le-au tolerat și că mai degrabă aproape paralel cu începutul dezvoltării formelor de schimb autentic capitaliste și în special a capitalului bănesc rezultat din comerțul maritim a apărut și s-a impus tot mai mult condamnarea ecleziastică a cametei. Este vorba, prin urmare, de o luptă

principială dintre raționalizarea etică a economiei și cea strict economică. Abia în secolul 19 așa cum am văzut, în fața faptelor de-acum irevocabile, biserica a trebuit să elimine interdicția în maniera mai sus menționată.

Motivul religios veritabil al antipatiei față de dobândă era mai profund fiind în corelație cu atitudinea eticii religioase vizavi de legalitatea câștigului economic rațional ca atare. Orice câștig provenit strict din afaceri este aproape întotdeauna judecat foarte nefavorabil în religiile primitive, tocmai în acelea care au o atitudine extrem de pozitivă față de posedarea averii. Și-anume, nu doar în condițiile dominației economiei naturale și a influenței nobilimii războinice, ci tocmai în mediul unor relații de afaceri relativ dezvoltate și a unui protest manifest împotriva acestora. Mai întâi, orice raționalizare economică a activității de schimb duce la subminarea tradiției pe care se sprijină autoritatea dreptului sacru. De aceea, deja urmărirea câștigului bănesc, ca tip al efortului rațional de câștig, este suspectă din punct de vedere religios. Ca atare, preoțimea (bunăoară în Egipt) a favorizat pe cât posibil menținerea economiei naturale, acolo unde propriile interese economice ale templelor ca instituții de depozit și împrumut ocrotite sacral nu se împotriveau prea mult. însă mai ales, caracterul impersonal, rațional-economic -, dar tocmai de aceea etic irațional - al relațiilor strict comerciale, se lovește de o neîncredere niciodată clar formulată, dar resimțită cu atât mai intens, tocmai în cazul religiilor etice. Orice relație strict personală, de la om la om, oricum ar fi ea, inclusiv sclavia totală, poate fi reglementată etic, în raport cu ea pot fi formulate postulate etice, întrucât forma lor depinde de voința individuală a celor ce participă la ea creând astfel spațiu pentru dezvoltarea virtuților caritabile. Ceea ce nu este cazul pentru relațiile raționale comerciale, și anume cu cât sunt acestea mai diferențiate rațional, cu atât mai puțin. Relațiile titularului unei obligațiuni ipotecare față de debitorul nesolvabil al unei bănci de credit funciar, cele ale posesorului unui titlu de stat față **de** contribuabil, ale unui acționar față de muncitorul din fabrică, **ale** importatorului **de tutun față de muncitorul străin din plantații, ale unui industriaș ce prelucrează materia primă**

față de miner, nu numai că nu pot fi faptic reglementate sub aspectul carității, dar ele nu pot fi nici principial. Obiectivarea economiei pe baza socializării pieței urmează întotdeauna propriile legi obiective, care dacă nu sunt luate în seamă duc la nereușită economică, iar cu timpul la declinul economic. Socializarea economică rațională reprezintă întotdeauna o obiectivare în acest sens iar un cosmos de activități comerciale rațional-obiective nu poate fi guvernat prin cerințe caritabile adresate unor persoane concrete. Cosmosul obiectivat al capitalismului, cu atât mai mult, nu oferă nici un adăpost în această privință. în interiorul său, cerințele carității religioase eșuează nu doar - ca pretutindeni în cazurile particulare - datorită recalcitranței și insuficiențelor persoanelor concrete, ci ele își pierd sensul pur și simplu. în fața eticii religioase apare o lume de relații interpersonale, care principial nu se mai poate adecva normelor ei originare. Printr-o duplicitate specifică, preoțimea a sprijinit de aceea mereu - și în interesul tradiționalismului - patriarhalismul în raport cu relațiile de dependență impersonale, deși, pe de altă parte, profeția subminează uniunile patriarhale. însă cu cât mai principial resimte o religiozitate opoziția ei față de raționalismul economic ca atare, cu atât mai apropiată îi este virtuozității religioase consecința respingerii antieconomice a lumii.

în lumea faptelor etica religioasă a avut, ca urmare a inevitabilelor compromisuri, destine diferite. Dintotdeauna ea a fost utilizată pentru scopuri economice raționale, în special și ale credincioșilor. Mai ales acolo unde datoria era încă legată riguros juridic de de persoana datornicului. Apoi a fost exploatată pietatea urmașilor față de strămoși. Sechestrarea mumiei mortului în Egipt sau reprezentarea răspândită în unele religiozități asiatice, potrivit căreia cel care nu-și ține o promisiune, deci inclusiv promisiunea de a-și achita datoria, în special cea făcută prin jurământ, va fi chinuit în lumea de dincolo și de aceea ar putea afecta liniștea urmașilor prin vrăji nefaste, fac parte din această categorie. în Evul mediu - fapt asupra căruia a atras Schulte atenția - episcopul era în mod deosebit demn de a fi creditat, căci în cazul nerespectării promisiunii, îndeosebi a celei însoțite de jurământ, excomunicarea îi distrugea întreaga

existență (asemănător în această privință sublocotenenților germani și studenților din asociațiile studențești). într-un ciudat paradox ajunge asceza mai ales, așa cum s-a menționat de mai multe ori deja, întrucât caracterul ei rațional conduce la acumularea averii. Mai ales oferta avantajoasă pe care o reprezintă munca ieftină a celibatarilor asceți față de câștigul burghez împovărat cu minimul necesar existenței unei familii, duce la creșterea propriului câștig, în Evul mediu târziu, când reacția burgheziei împotriva mănăstirilor se datora tocmai «concurenței-culi» profesionale a acestora așa cum se-ntâmpla și cu educația mai ieftină pe care o dădea mănăstirea în raport cu profesorii laici căsătoriți. Adesea atitudinile religiozității se explică pornind de la motivele economice ale activității. Călugării bizantini erau legați economic de serviciul icoanelor, după cum cei chinezi erau legați de produsele tipografiilor și atelierelor lor, iar fabricarea modernă a rachiului în biserici - o batjocură la adresa condamnării religioase a alcoolului - este doar un exemplu extrem în același sens. Asemenea momente acționează împotriva oricărei respingeri principiale antieconomice a lumii. Orice organizație, mai ales orice religiozitate instituțională, are nevoie și de instrumente economice de exercitare a puterii, și aproape nici-o altă concepție nu a fost însoțită de atâtea anateme papale înspăimântătoare - mai des ale celui mai mare organizator al finanțelor bisericii, Ioan XXII - precum susținerea consecventă de către călugării franciscani a adevărului confirmat de Biblie, conform căruia Christos le-a poruncit adevăraților săi apostoli să rămână săraci. Deschis deja de Amold din Brescia, șirul martirilor acestei concepții se-ntinde de-a lungul secolelor.

Efectul practic al interzicerii creștine a cametei și a principiului valabil pentru activitatea de afaceri, în special pentru cea de comerț; «Deo plăcere non potest», este, în general, greu de apreciat. Interzicerea cametei a produs forme juridice de eludare de toate tipurile. Aproape ca formă recunoscută de dobândă, biserica a trebuit în cele din urmă, chiar dacă după o luptă acerbă, să îngăduie (definitiv de la Leo X), în favoarea săracilor, în instituțiile caritabile ale Montes pietatis afacerile de împrumut pe amanet. Privilegiul evreilor asi-

gura nevoia de credit ce putea fi acoperit acum printr-o dobândă fiză a păturii de mijloc. In rest, trebuie însă să ținem seama de faptul că în Evul mediu, dobânda fixă, tocmai în condițiile pe atunci foarte riscante (mai ales în ceea ce privește afacerile încheiate peste mări) ale contractelor de credit în scopul obținerii unor venituri (așa cum erau ele de pildă întrebuințate în mod universal în Italia pentru averea pupilară) era totuși o rară excepție față de modalitatea uzuală a participării diferite și uneori (precum în *Constitutum Usus* din Pisa) tarifate la riscul și câștigurile afacerii *{commenda dare adproficuum de mari)*. Marile gilde ale negustorilor se protejau totuși față de acuzația de *usuraria pravitas* prin excludere din gildă, boicot, și liste negre (precum, de exemplu, împotriva obiecției de deficit a legislației noastre de bursă), iar membrii acestora, pentru propria mântuire a sufletelor, printr-o iertare generală a păcatelor procurată de breaslă (ca, de pildă, în *Arte di Calimala)* și prin fondurile uriașe lăsate prin testament bisericii sau altor așezăminte. Conflictul adânc dintre realitățile economice inevitabile și idealul de viață creștin a fost cu toate acestea resimțit adesea foarte acut și a îndepărtat în orice caz tocmai elementele cele mai religioase și mai etic-raționale din viața afacerilor, acționând permanent mai ales în direcția unei declasări etice a spiritului rațional de afaceri și a unei piedici în calea acestuia. Soluția salvatoare a instituției medievale a bisericii: eșalonarea datoriilor în funcție de starea socială conform harismei religioase și a vocației etice, cât și practica indulgențelor nu a permis totuși apariția unei discipline etice coerente a vieții în sfera economiei ca atare. (Dispensa de indulgență și principiile extrem de laxe ale eticii probabiliste a iezuiților după Contrareformă, nu au schimbat nimic în privința faptului că tocmai indivizii ce aveau o gândire etică laxă - iar nu rigoriștii - au putut să se îndrepte spre activități aducătoare de profit). Abia asceza intramundană a protestantismului a dus la crearea unei etici capitaliste - fără însă a fi avut vreodată această intenție. Ea a deschis drumul în viața afacerilor tocmai elementelor celor mai religioase și mai rigoriste, aducându-le succes în acest domeniu, succes înțeles ca fruct al modului de viață rațional. Interzicerea dobânzii însăși a fost limita-

tă de protestantism, în special de protestantismul ascetic, la cazurile concrete de lipsă a iubirii. Dobânda a fost acum condamnată tocmai acolo unde ea a fost tolerată de fapt de Biserica însăși, în *Montes pietatis* și anume în cazul creditului pentru săraci, ca o formă de camătă lipsită de iubire - evreii cât și lumea creștină a afacerilor au resimțit de mult ca pe o povară concurența acestora - dimpotrivă ea a fost legitimată ca o formă de participare a creditorului la profitul comercial realizat cu ajutorul banilor împrumutați și în general pentru creditul acordat potentaților și bogaților (credit politic acordat principilor). Elaborarea teoretică a acestei idei îi aparține lui Salmasius. însă mai ales calvinismul a fost cel care a suprimat radical formele tradiționale ale caritații. El a înlăturat în primul rând forma neplanificată a exercitării milei. In orice caz, deja o dată cu introducerea normelor fixe pentru repartizarea veniturilor episcopului în biserica epocilor târzii și apoi prin organizarea azilului medieval începe sistematizarea caritații, așa după cum în Islam impozitul pentru săraci reprezentase o centralizare rațională. însă mila neplanificată și-a impus semnificația de faptă bună. Nenumăratele așezăminte caritabile ale tuturor religiilor etice au dus, cum era și firesc, deopotrivă fie la o creștere directă a numărului cerșetorilor sau, în plus, precum de exemplu în cazul numărului fix de mese zilnice pentru săraci din mănăstirile bizantine și în zilele oficiale a supelor pentru săraci din China, au transformat caritatea într-un gest pur ritual. Calvinismul a pus capăt acestor lucruri. Mai ales aprecierii amabile a cerșetorilor. Pentru el divinitatea insondabilă își are motivele proprii atunci când împarte inegal bogăția iar valoarea omului se confirmă exclusiv prin activitatea profesională. Cerșitul este conceput ca o violare nemijlocită a iubirii față de semeni, în acest caz față de cei de la care se cerșește și, mai ales, toate predicile puritane pornesc de la concepția potrivit căreia inactivitatea celor apți să muncească este - odată pentru totdeauna - condamnabilă. Pentru cei inapți de muncă însă, pentru invalizi și orfani, caritatea trebuie organizată rațional întru preamărirea lui Dumnezeu, asemănător astăzi întrucâtva faptului de a-i îmbrăca pe cei din orfelinate cu haine care amintind de costumul bufonilor ne surprind și

acum și de a-i conduce cât mai ostentativ cu putință pe străzile Amsterdamului la liturghie. îngrijirea săracilor se face sub semnul eliminării repulsiei față de muncă, al cărei tip îl oferă întrucâtva grija puritană pentru săraci, în Anglia, în opoziție cu principiile sociale anglicane foarte bine descrise de H. Levy. în orice caz caritatea însăși devine doar o «activitate«rațională, iar semnificația ei religioasă este astfel fie eliminată fie transformată în opusul ei. Aceasta este deci atitudinea religiozității ascetic-raționale consecvente.

Religiozitatea mistică trebuie să ia calea opusă celei a raționalizării economiei. Tocmai eșuarea principială a postulatelor fraternității în confruntarea cu realitatea aspră a lumii economice, de îndată ce se acționează rațional în cadrul ei, transformă aici cerința iubirii de semeni în postulatul «bunătății» fără discernământ care nu se mai interesează de autenticitatea și rezultatul dăruirii de sine, de meritele și capacitatea de inițiativă a celui ce face o rugăminte, care oferă cămașa acolo unde se cere paltonul, pentru care însă, tocmai de aceea, în consecințele ei ultime chiar individul, pentru care ea se sacrifică, este, spre a ne exprima astfel, fungibil și nivelat în ceea ce privește valoarea sa, «aproapele» care îți iese întâmplător în cale, fiind relevant doar prin greutățile și rugămințile sale: o formă specifică a fugii mistice de lume ca dăruire de sine iubitoare lipsită de obiect, deci nu pentru om ca atare, ci pentru ea însăși, pentru «Sfânta prostituare a sufletului» (Baudelaire).

Tot atât de acut și din aceleași motive ajunge acosmismul religios al iubirii - însă într-o formă oarecare chiar orice religiozitate etică rațională - în relații de tensiune cu cosmosul activității *politice,* de îndată ce o religie s-a distanțat în general de uniunea politică.

Vechea divinitate politică locală, firește, deopotrivă o zeitate etică înzestrată cu puteri universale, are exclusiv funcția de a proteja interesele politice ale uniunii pe care o patronează. Chiar și astăzi Dumnezeul creștin este invocat ca un «zeu al războiului» sau ca «Dumnezeu al părinților noștri» aidoma unui zeu local din polisul antichității, exact așa cum, de pildă, preotul creștin de la țărmul Mării Nordului, secole la rând trebuise să se roage pentru un «țărm binecuvântat» (adică pentru numeroase naufragii). Preoțimea, la

rândul ei, este dependentă de obicei, direct sau indirect, de uniunea politică - într-o manieră foarte puternică deja în biserica zilelor noastre susținută prin bugetul de stat - cu atât mai mult însă acolo unde preoții erau angajați ai curții sau ai patrimoniului suveranilor ori ai proprietarilor funciari așa cum era Purohita în India sau episcopul bizantin de curte din vremea lui Constantin, ori acolo unde ei înșiși erau seniori feudali investiți conform regulilor laice sau aparțineau unor familii de preoți înnobilate deținând și o putere laică. Cântăreții poemelor religioase, ale căror creații au intrat aproape pretutindeni în corpul scrierilor sacre, în cele chinezești, indiene cât și în cele iudaice, preamăreau moartea eroică, ce, are în cărțile juridice sacre ale brahmanilor, valoarea unei datorii de castă pentru Kshatryia la vârsta la care acesta «îl vede pe fiul fiului său», o datorie tot atât de ideală precum era, în același caz, pentru brahman, retragerea în pădure pentru meditație. Conceptul de «război al credinței» exclude firește religiozitatea magică. însă victoria politică și mai ales răzbunarea asupra dușmanilor sunt pentru ea ca și pentru vechea religie a lui Jahve adevărata răsplată a lui Dumnezeu.

însă cu cât mai mult încearcă preoțimea să se organizeze autonom în raport cu puterea politică și cu cât mai rațională devine etica sa, cu atât mai mult se deplasează această poziție originară. Contradicția dintre propovăduirea fraternității între tovarăși și glorificarea războiului împotriva celor din exterior nu are, firește, o influență decisivă asupra devalorizării virtuților războinice, căci aici rămânea soluția distincției dintre războiul «drept» și cel «nedrept» - un produs fariseic, necunoscut vechii etici genuine a războiului. Mult mai importantă a fost apariția religiilor comunitare ale popoarelor dezarmate și educate de preoți, ca, de pildă, evreii, și apariția unor straturi sociale largi, relativ pașnice, dar care erau de o tot mai mare însemnătate pentru întreținerea și asigurarea poziției politice a preoțimii, acolo unde aceasta s-a organizat autonom. Preoțimea trebuia să recepteze virtuțile specifice ale acestor straturi cu atât mai exclusiv cu cât acestea - simplitate, adaptarea răbdătoare la sărăcie, acceptarea umilă a autorității date, iertarea prietenoasă și blândețea în fața nedreptății - erau tocmai acele virtuți care favori-

zau supunerea față de hotărârile divinității etice și față de preoți și cu cât ele toate reprezentau, în continuare, într-o anumită măsură, virtuți complementare ale virtuții religioase fundamentale a celor puternici: ale carității mărinimoase, fiind ca atare așteptate și dorite din partea celor care-și ofereau patriarhal ajutorul, de cei sprijiniți, împrejurările politice acționează și ele în sensul transfigurării religioase a eticii supușilor, cu atât mai mult cu cât o religiozitate devine religiozitate «comunitară». Profeția iudaică, recunoscând realist situația politică externă, a propovăduit acceptarea destinului hotărât de Dumnezeu al dominației marilor puteri. Iar domesticirea maselor, pe care atât stăpânirea străină (mai întâi, în mod sistematic, cea a perșilor) cât și, în cele din urmă, deținătorii autohtoni ai puterii, o lasă pe seama preoților recunoscuți de ei, crează tot mai mult posibilitatea - corelată cu specificul activității lor pașnice și personale și cu experiența acțiunii pretutindeni extrem de intense a motivelor religioase asupra femeilor odată cu popularizarea crescândă a religiei - de a valorifica religios acele virtuți esențial feminine ale supușilor. Dar nu numai această «revoltă a sclavilor» în morală organizată de preoți, ci orice amplificare a căutării ascetice, și mai ales mistic-personale a mântuirii de către individ, a celui desprins de tradiție, conduce, așa cum am văzut, conform unei legități proprii în aceeași direcție. însă situații externe tipice întăresc această tendință. Atât schimbarea aparatent haotică a micilor configurații politice particulare și efemere - în raport cu o religiozitate universalistă și cu o cultură relativ unitară social (precum în India) - cât și, invers, tocmai pacificarea universală și eliminarea oricărei lupte pentru putere în marile imperii universale și în special birocratizarea dominației politice (ca în imperiul roman), deci toate momentele care slăbesc interesele politice și sociale ancorate în lupta armată pentru putere și în lupta dintre straturile sociale, acționează foarte puternic în aceeași direcție *a respingerii antipolitice a lumii* și a dezvoltării unei etici religioase a fraternității ce respinge utilizarea forței. Nu datorită intereselor «social-politice» sau a unor pretinse instincte «proletare», ci tocmai ca urmare a dispariției complete a acestor interese, a crescut puterea religiei apolitice

creștine a iubirii precum și importanța tuturor concepțiilor despre mântuire și a religiozităților comunitare, începând cu secolele I-II ale epocii imperiale. In acest context, straturile sociale dominate și revolta lor morală de sclavi - adeseori nici măcar predominante - nu sunt singurele reprezentante ale religiozităților antipolitice ale mântuirii, ci mai ales păturile cultivate, dezinteresate politic, întrucât nu au nici o influență sau sunt dezgustate.

Experiența universală a faptului că violența naște din ea însăși violență, că pretutindeni interesele sociale și economice ale stăpânilor se contopesc cu mișcările de reformă cele mai idealiste sau revoluționare, că forța împotriva nedreptății nu conduce la victoria unei dreptăți sporite, ci la aceea a unei puteri sau a unei inteligențe pragmatice mai mari, nu rămâne ascunsă păturii intelectualilor dezinteresați, născând mereu imperativul cel mai radical al eticii fraternității: a nu te opune răului prin violență, care este comun atât budismului cât și predicii lui Isus. El este însă îndeosebi specific și religiozităților mistice, întrucât căutarea mistică a mântuirii, cu minimizarea proprie ei a rolului activității, urmărind de aceea incognito-ul în interiorul lumii ca unică manieră de confirmare a mântuirii promovează această atitudine de umilință și de sacrificiu de sine, ba mai mult ea trebuie s-o producă prin mijloace exclusiv psihologice din sentimentul acosmic și non-obiectual al iubirii care o definește, însă orice intelectualism pur poartă în sine șansa unei asemenea transformări mistice. Dimpotrivă, asceza intramundană poate pactiza cu existența ordinii politice bazată pe forță, pe care ea o privește ca pe un instrument al transformării rațional-etice a lumii și al îmblânzirii păcatelor. Doar că asocierea nu este în acest caz nici pe departe atât de ușoară ca și în ceea ce privește asociarea cu interesele economice ale câștigului. Căci, într-o măsură mult mai mare decât activitatea economică privată, activitatea politică autentică - bazată pe calitățile umane medii, pe compromisuri și viclenie, pe utilizarea altor mijloace care lezează etica, dar mai ales a oamenilor, cât și pe relativizarea tuturor scopurilor - impune renunțarea la cerințele etic-rigoriste. Aceasta este atât de evident încât, sub celebra dominație a maccabeilor, după ce a trecut primul entuziasm al

războiului de eliberare, tocmai printre evreii cei mai religioși a apărut un partid care prefera dominația străină regatului național, într-o manieră asemănătoare celei prin care unele secte puritane recunoșteau doar bisericilor care-și duceau crucea - fiind, adică, sub stăpânirea păgână - o autenticitate reală a religiozității. în ambele cazuri a acționat pe de-o parte ideea că autenticitatea poate fi confirmată doar prin martiraj, iar pe de altă parte reprezentarea principială potrivit căreia virtuțile autentic religioase, atât etica rațională lipsită de compromisuri, cât și, pe de altă parte, fraternitatea acosmică, nu-și pot găsi în nici un fel un loc în cadrul aparatului politic al puterii, înrudirea dintre asceza intramundană și minimizarea activității statului («Manchesterianism»), își are aici una dintre originile sale.

Conflictul eticii ascetice, cât și cel al atitudinii mistice a fraternității cu aparatul represiv care stă la baza tuturor formațiunilor politice a produs formele cele mai variate de tensiune și echilibrare. Tensiunea dintre religie și politică este, firește, cea mai mică acolo unde - precum în confucianism - religia este credința în spirite sau magie pur și simplu, iar etica, o inteligentă adaptare la lume a individului cultivat. Pe de altă parte conflictul lipsește cu totul acolo unde o religiozitate transformă în datorie propaganda belicoasă a profeției adevărate, precum în vechiul islam care a renunțat intenționat la universalismul convertirii, având drept scop subjugarea și supunerea celor de altă credință dominației unui ordin ce s-a consacrat luptei pentru credință ca datorie fundamentală, iar nu mântuirea supușilor. Căci aceasta nu este deloc o religie universală a mântuirii. Starea dorită de către divinitate este tocmai stăpânirea prin forță a credincioșilor asupra necredincioșilor tolerați, iar astfel violența ca atare nu mai reprezintă o problemă. O anumită înrudire cu această situație prezintă asceza intramundană atunci când ea - precum calvinismul radical - privește stăpânirea virtuozilor religioși, care aparțin bisericii «pure», asupra lumii păcătoase, ca fiind dorită de Dumnezeu în scopul supunerii acesteia, așa cum, de pildă, această optică a stat la baza teocrației neoanglicane, chiar dacă nu explicit, totuși în cursul practicii, firește cu compromisuri de tot felul. Conflictul lipsește însă și acolo unde, precum în concepțiile

intelectualiste indiene despre mântuire (budism, jainism), este întreruptă orice relație cu lumea și cu activitatea înlăuntrul ei, unde violența proprie cât și împotrivirea față de forță sunt interzise absolut, dar și lipsite de obiect. Anumite conflicte faptice apar între reglementările statale concrete și poruncile religioase concrete acolo unde o religiozitate este religia paria a unei grupei excluse de la egalitatea drepturilor politice, profeția ei fiind restabilirea impusă de Dumnezeu a ierarhiei de castă corecte, precum iudaismul, care nu a respins niciodată statul și violența, dimpotrivă, așteptase, cel puțin până la distrugerea Templului de către Hadrian, în persoana lui Mesia un adevărat conducător politic.

Conflictul duce la martiriu sau la tolerarea pasivă și antipolitică a tiraniei acolo unde o religiozitate comunitară respinge violența ca un act antidivin, dorind să impună efectiv o distanțare de ea membrilor săi, fără a trage însă consecința fugii absolute de lume, ci dorind să rămână cumva în interiorul acesteia. Anarhismul religios a existat până acum, conform experienței istorice, doar ca fenomen temporar, întrucât intensitatea religiozității care-l determină este o harismă personală. Au existat și formațiuni politice autonome care deși nefiind întru totul anarhiste, au avut fundamente principial pacifiste. Cea mai importantă a fost comunitatea quakerilor din Pennsylvania, care a reușit într-adevăr, timp de două generații, în opoziție cu toate coloniile învecinate, să supraviețuiască și să prospere fără violență împotriva indienilor. Până când, mai întâi conflictele armate dintre marile puteri coloniale au făcut din pacifism o ficțiune, iar în cele din urmă războiul american pentru independență, care a fost purtat în numele principiilor fundamentale ale quakerilor, dar cu menținerea la distanță a quakerilor ortodocși datorită principiului non-rezistenței a discreditat, chiar intern, profund acest principiu. Iar acceptarea tolerantă a celor care gândeau astfel, corespunzătoare lui, i-a constrâns pe quakerii înșiși în Pennsylvania la început la o geometrie a circumscripțiilor electorale resimțită din ce în ce mai penibil, în cele din urmă însă la renunțarea acestora de a mai participa la guvernare. Apolitismul principial pasiv, așa cum l-au menținut într-o manieră tipică menoniții genuini, și, asemănător, cele

mai multe comunități baptiste, în general însă numeroase secte, mai ales rusești, sub motivații diverse în cele mai diferite părți ale pământului, a dus, în contextul obedienței absolute care rezultă din respingerea violenței, la conflicte acute doar acolo unde era impus serviciul militar personal. Chiar atitudinea grupurilor religioase ce nu erau în întregime apolitice față de război în special a fost una diferită în funcție de faptul dacă era vorba de apărarea libertății credinței în fața amestecului puterii politice, sau de războaie exclusiv politice. Pentru ambele tipuri de violență războinică, au fost susținute două maxime extreme: pe de-o parte tolerarea pur pasivă a puterii străine și împotrivirea față de pretenția participării proprii la actele de violență, cu eventuala consecință a martiriului personal. Aceasta nu este doar atitudinea apolitismului mistic absolut indiferent față de lume și a tipurilor principial pacifiste ale ascezei intramundane, dar chiar pura religiozitate personală a credinței și-l însușește adeseori pentru violența religioasă ca consecință, întrucât ea nu concepe o ordine externă rațională și nici o stăpânire rațională a lumii hotărâte de Dumnezeu. Luther a respins tot atât de ferm războiul purtat în numele credinței ca și revoluția bazată pe credință. De cealaltă parte se află atitudinea împotrivirii îndârjite cel puțin față de violentarea credinței. Revoluția bazată pe credință se apropie cel mai mult de raționalismul ascetic intramundan, care concepe lumea ca având o ordine sacră, impusă de divinitate. Așa se întâmplă în interiorul creștinismului, mai ales al calvinismului, care face o datorie din apărarea cu ajutorul armelor a credinței împotriva tiranilor (chiar dacă, corespunzător caracterului ecleziastic instituțional, la Calvin însuși, doar la inițiativa instanțelor legitime care aparțin dietei). Religiile propagandei războinice și derivatele lor, precum sectele mahdîste și alte secte islamice, dar și secta eclectică, influențată de islam, a hinduiștilor Sikh, care la început a fost chiar pacifistă, cunosc firește și datoria revoluției bazată pe credință. Dimpotrivă, față de războiul exclusiv politic, indiferent din punct de vedere religios susținătorii celor două atitudini contrare se raportează, după împrejurări, practic tocmai invers. Religiozități care ridică pretenții etic-raționale de la cosmosul politic, trebuie să adopte

o atitudine esențial mai negativă față de războaiele strict politice, decât acelea care acceptă relativ nediferențiat ordinea lumii ca fiind dată. Invincibila armată a lui Cromwell a cerut parlamentului desființarea înrolării forțate, întrucât creștinul trebuie să participe doar la acele războaie a căror legitimitate este recunoscută de propria conștiință. Armata mercenarilor trebuie să aibă, din acest punct de vedere, valoarea unei organizări relativ morale, întrucât mercenarul are de înfruntat pe Dumnezeu și propria conștiință dacă vrea să-și aleagă această profesie. Violența statală este doar atunci morală când, preamărind pe Dumnezeu, înfrânge păcatul și se opune nedreptății religioase, deci în scopuri de credință. Dimpotrivă, pentru Luther, care respinge în mod radical războiul și revoluția întemeiate pe credință, cât și rezistența activă, în cazul unui război politic, singura care decide în ceea ce privește caracterul drept al unui război este autoritatea laică, a cărei sferă este intangibilă postulatelor raționale ale religiei, iar supusul nu-și împovărează conștiința, atunci când, în acest caz, ca și în tot ceea ce nu suprimă relația sa cu Dumnezeu, se supune activ.

Atitudinea creștinismului antic și a celui medieval față de *stat* ca întreg a oscilat, sau mai corect spus și-a schimbat centrul de greutate, între mai multe puncte de vedere: 1) Condamnarea deplină a imperiului roman - a cărui durată până la sfârșitul lumii, în antichitatea târzie, era privită de toți, inclusiv de creștini, ca fiind de la sine înțeleasă - ca stăpânire a Antichristului. 2) Indiferența totală față de stat, deci tolerarea pasivă a puterii politice (permanent injuste) și de aceea îndeplinirea activă a tuturor constrângerilor ce nu afectau din punct de vedere religios mântuirea, mai ales plătirea impozitelor; faptul că trebuie «să-i dai cezarului, ceea ce este al cezarului» nu înseamnă, de pildă, așa cum dorește interpretarea armonizantă modernă, recunoașterea pozitivă, ci tocmai indiferența absolută în legătură cu mersul acestei lumi. 3) Neimplicarea în treburile politice concrete, întrucât - și în măsura în care - participarea la acestea te conduce în mod necesar la păcat (cultul împăratului), însă recunoașterea pozitivă a autorității publice, chiar a celei păgâne, ca fiind oricum rezultatul voinței divine întrucât,

deși păcătoasă, ea este, ca toate structurile lumii, o pedeapsă a păcatului impusă de Dumnezeu, care a venit peste noi datorită căderii în ispită a lui Adam și pe care creștinul trebuie, supus, să și-o asume. 4) Aprecierea pozitivă a autorității publice, chiar a celei păgâne, ca un mijloc indispensabil - în starea de păcat - de reprimare a păcatelor (condamnabile deja pe baza cunoașterii naturale conferite de Dumnezeu păgânilor lipsiți de iluminarea religioasă) și ca o condiție generală a oricărei existențe pământești hotărâte de Dumnezeu. - Primele două concepții aparțin mai ales perioadei așteptării eschatologice, dar au apărut uneori, ocazional, și mai târziu. Creștinismul antic chiar după recunoașterea sa ca religie de stat, nu a depășit efectiv niciodată ultima concepție. Marea transformare în ceea ce privește relațiile față de stat se realizează mai degrabă abia în interiorul bisericii medievale, așa cum au dovedit-o strălucit cercetările lui Troeltsch. însă problema în care a fost astfel antrenat creștinismul, deși nu îi este exclusiv specifică, a devenit, din motive parțial intrareligioase, parțial extrareligioase, doar în interiorul său o problematică atât de consecventă. Este vorba despre poziția așa-numitului «drept natural»: pe de-o parte față de relevația religioasă, pe de altă parte față de configurațiile politice pozitive și manifestările lor. Vom reveni pe scurt asupra acestei chestiuni când vom explica formele religioase ale comunității și în cursul discuției privind formele dominației politice. In ceea ce privește tipul soluției pentru etica individuală, aici trebuie doar să enunțăm următorul principiu: schema generală potrivit căreia o religie - atunci când, în cadrul unei uniuni politice, ea este dominantă și privilegiată, și mai ales atunci când ea este o religie în care harul se conferă instituțional -, obișnuiește să soluționeze tensiunile dintre etica religioasă și solicitările anetice sau antietice ale vieții înlăuntrul ordinii constrângătoare statale și economice a lumii, este relativizarea și diferențierea eticii sub forma *eticii profesionale* «organice» (în opoziție cu cea ascetică). Parțial ea preia, precum ea Toma d'Aquino, în opoziție - așa cum accentuează pe bună dreptate Troeltsch - cu concepția stoic-creștină din antichitate asupra vârstei de aur și a stării originare fericite de egalitate anarhică a tuturor oamenilor,

reprezentarea familiară deja, sub diferite forme, credinței animiste în suflete și în lumea de dincolo, cu privire la diferența naturală - chiar lăsând la o parte toate urmările păcatelor -, pur creaturală dintre oameni, diferență ce determină deosebirile sociale în destinul din viață pământească și în cea de dincolo. Pe de altă parte ea deduce în manieră metafizică raporturile de forță ale vieții. Fie datorită păcatului strămoșesc sau datorită cauzalității Karmei individuale ori a declinului lumii motivat dualist, oamenii sunt condamnați să îndure violența, greutățile, suferința, lipsa iubirii, și mai ales deosebirile legate de apartenența la o anumită castă sau clasă socială. Or, profesiile sau castele sunt astfel organizate de către providență încât fiecărui individ din interiorul lor îi revine o sarcină proprie, specifică, o sarcină hotărâtă de Dumnezeu sau prescrisă de ordinea impersonală a lumii, astfel încât pentru fiecare sunt valabile alte cerințe etice. Ele se aseamănă părților componente ale unui organism. Raporturile de putere dintre oameni ce rezultă de aici reprezintă relații de autoritate impuse de divinitate, iar revolta împotriva lor sau revendicarea altor condiții de viață decât cele corespunzătoare ierarhiei de castă reprezintă trufia creaturii ce se opune lui Dumnezeu și care încalcă tradiția sacră. In interiorul acestei ordini organice, virtuozilor religiozității - fie că sunt asceți sau contemplativi - le revine sarcina specifică: crearea tezaurului faptelor bune excedentare din care harul instituțional dăruiește, după cum și principilor, războinicilor și judecătorilor, meșteșugarilor și țăranilor funcția lor specifică. Prin acceptarea adevărului relevat și a adevăratei atitudini iubitoare, individul dobândește, tocmai datorită acestor structuri, fericirea pământească și răsplata în viața de apoi. Pentru Islam, această concepție «organică» și întreaga problematică era mult mai străină, întrucât, renunțând la universalism, el concepea stratificarea socială ideală a lumii ca fiind una alcătuită din credincioșii stăpânitori și popoarele paria ale necredincioșilor, aceștia din urmă asigurând întreținerea credincioșilor iar în rest, în ceea ce privește reglementarea propiilor relații de viață cu totul indiferente din punct de vedere religios fiind lăsați în voia lor. Aici se **manifestă firește conflictul dintre căutarea mistică** a **mântuirii și**

religiozitatea ascetică a virtuozilor pe de o parte și ortodoxia instituționalizată pe de alta, în continuare conflictul ce apare pretutindeni acolo unde există norme juridice pozitive instituite sacral, dintre dreptul sacru și cel profan și interogațiile ortodoxiei în cadrul constituției teocratice, dar nu și problema ce ține de dreptul natural, în ultimă instanță fundamentală din punct de vedere religios, și anume aceea a relației dintre etica religioasă și ordinea laică în general. Dimpotrivă, cărțile juridice indiene statuează etica profesională organic-tradițională asemănător din perspectiva schemei, doar că mult mai consecvent decât doctrina catolică medievală și incomparabil mai complet decât doctrina luterană, extrem de sărăcăcioasă, privind *status ecclesiasticus, politicus* și *oeconomicus*. Și, într-adevăr, structura claselor în India, așa cum am văzut mai devreme, este asociată, tocmai ca etică de castă, cu o teorie specifică privind mântuirea: și anume cu șansa unei ascensiuni permanente într-o viață pământească viitoare, tocmai prin îndeplinirea datoriilor (oricât de disprețuite din punct de vedere social) legate de propria castă. Ea a acționat astfel în maniera cea mai radicală în sensul acceptării ordinii pământești, și anume la castele cele mai inferioare, care aveau cel mai mult de câștigat prin migrația sufletelor. Perpetuarea creștin-medievală a diferențelor de castă dinlăuntrul scurtei existențe pământești într-o existență transcedentă «veșnică» - așa cum o declară bunăoară Beatrice în *Paradiso* - i-ar fi părut absurdă teodiceei indiene, luând de fapt tradiționalismul lui strict al eticii profesionale organice, toate speranțele nelimitate privind viitorul ale hindusului religios ce credea în migrația sufletelor și astfel în posibilitatea unei existențe pământești tot mai prospere. Acțiunea sa a fost de aceea - chiar din punct de vedere pur religios - un sprijin mult mai nesigur al ierarhizării profesionale tradiționale decât ancorarea extrem de solidă a castei în promisiunile de schimbare ale teoriei migrației sufletelor. în plus, însă etica profesională tradițională a evului mediu, precum și cea luterană se sprijineau strict factual pe o presupoziție generală ce dispare treptat, pe care cele două o aveau în comun cu etica confucianistă: și anume pe caracterul personal atât al raporturilor de putere din sfera economi-

că cât și a celor din sfera politică, caracter în contextul căruia justiția și mai ales administrația constituie un cosmos al manifestării raporturilor personale de subordonare, dominat de arbitrariu și indulgență, de mânie și de iubire, mai ales însă de pietatea reciprocă a stăpânului și a supusului, după modelul familiei. Prin urmare un caracter al raporturilor de putere în care postulatele etice pot fi revendicate în aceeași manieră ca și în cadrul oricărei alte relații personale, însă nu doar «sclavia fără stăpâni» (Wagner) a proletariatului modern, ci mai ales cosmosul instituției raționale a statului, a «salahoriei de stat» înfierată de romantism, și-au pierdut cu totul acest caracter, așa cum vom vedea în continuare. Faptul că trebuie să procedezi diferit, în funcție de prestigiul persoanei, este de la sine înțeles pentru ordinea de castă personalistă, și chiar Toma d'Aquino menține această idee, întrebându-se doar în ce sens. «Fără a lua seama la persoană», «sine ira et studio», fără ură și de aceea fără iubire, fără arbitrariu și de aceea fără indulgență, ca o datorie profesională obiectivă iar nu în virtutea relației personale concrete își îndeplinește astăzi homo politicus - ca și homo occonomicus - sarcina proprie tocmai atunci când el o realizează perfect în sensul regulilor raționale ale ordinii de putere moderne. Nu dintr-o mânie personală sau datorită unei nevoi de răzbunare, ci cu totul neangajat personal și datorită unor norme și scopuri obiective îl condamnă justiția modernă pe criminal la moarte, pur și simplu datorită legalității ei raționale imanente, aporximativ ca și răsplata carmică impersonală în opoziție cu setea de răzbunare sălbatică a lui Jahve. Tot mai mult se obiectivează violența intrapolitică în «ordinea statului de drept» - din perspectivă religioasă, doar maniera cea mai eficace a mimetismului brutalității. întreaga politică se orientează însă în funcție de rațiunea de stat obiectivă, de pragmatica și de scopul propriu absolut - care din perspectivă religioasă apare aproape inevitabil ca fiind cu totul absurd - al menținerii repartizării puterii în interior și în exterior. Abia astfel dobândește ea un aspect și un patos rațional specific, care, având un caracter extrem de viguros, a fost formulat ocazional strălucit de Napoleon și care va apărea în esență **tot atât** de **străin** oricărei etici a **fraternității precum structu-**

rile raţional-economice. - Adaptările pe care le întreprinde etica ecleziastică actuală în raport cu această situaţie, nu pot fi descrise aici mai îndeaproape. în esenţă ele reprezintă o adaptare de la caz la caz şi, în special dacă luăm în considerare biserica catolică, mai ales o salvare a intereselor de putere ale preoţilor (obiectivate deopotrivă tot mai mult sub forma «raţiunii ecleziastice») cu aceleaşi mijloace moderne, sau cu mijloace asemănătoare de care se foloseşte dorinţa laică de putere. Efectiv adecvată intern obiectivării tiraniei - cu clauzele ei etic-raţionale, în care rezidă întreaga problematică - este etica profesională a ascezei intramundane. însă printre consecinţele efective ale raţionalizării violenţei, care, exprimându-se în grade şi forme diferite, obişnuiesc să apară pretutindeni acolo unde s-a dezvoltat eliminarea violenţei de la atitudinea personalistă eroică şi socială la «statul» raţional, face parte şi fuga tot mai accentuată în iraţionalismele sentimentului apolitic. Fie în mistica şi etica acosmică a «bunătăţii» absolute sau în iraţionalismele sferei sentimentale extrareligioase, mai ales a erotismului. Religiile mântuirii au ajuns însă deopotrivă la tensiuni specifice faţă de forţele acestei ultime sfere. în special faţă de forţa cea mai puternică dintre ele, cu iubirea sexuală, care, alături de interesele «adevărate» sau economice şi de interesele sociale legate de putere şi de prestigiu, constituie componenta fundamentală cea mai universală a desfăşurării efective a activităţii umane în interiorul comunităţii.

Raporturile religiozităţii faţă de *sexualitate* sunt - parţial conştient, parţial inconştient, parţial direct, parţial indirect - extraordinar de intime. Vom lăsa de-o parte numeroasele contexte ale reprezentărilor şi simbolismelor magice şi animiste în care există astfel de relaţii ca fiind pentru noi neimportante şi ne vom opri la câteva trăsături cu totul relevante din punct de vedere sociologic. Mai întâi, beţia sexuală este într-o manieră tipică parte componentă a activităţii primitive religioase a laicului în cadrul comunităţii: a orgiei. Ea îşi păstrează această funcţie uneori absolut direct şi intenţionat şi în religiozitatea relativ mai sistematizată. Aşa de pildă în religiozitatea Sakti din India încă sub forma divinităţilor funcţionale foarte variate asemănătoare celor care stăpânesc vechile culte

falice și riturile de zămislire (a oamenilor, a vitelor, a semințelor). Parțial și mai ales orgia erotică este însă în esență fenomenul consecutiv neintenționat al extazului produs prin alte mijloace orgiastice, mai ales al dansului. Astfel de pildă în cazul sectelor moderne încă în cursul orgiei iscate de dans practicate de Chlysți - ceea ce, așa cum am văzut a prilejuit formarea sectei scopților, care urmărea să elimine tocmai această consecință contrară ascezei. Anumite instituții, prost interpretate, ca de pildă mai ales prostituția din cadrul templelor, se leagă de aceste culte orgiastice. In funcția ei practică, prostituția din cadrul templelor a preluat rolul unui bordel pentru negustorii călători ocrotiți sacral, care și astăzi, conform lucrului, sunt pretutindeni clienții tipici ai bordelului. Reducerea orgiasticii sexuale extracotidiene la o «promiscuitate» endogamă a familie sau a tribului, ca instituție efectiv primitivă a cotidianului, este pur și simplu prostească.

Orgia beției sexuale poate fi sublimată, așa cum am văzut sub forma unei iubiri erotice explicite sau implicite față de divinitate sau mântuitor. Din aceasta, și, în plus, pornind de la reprezentări magice de altă natură sau de la prostituția templelor se pot dezvolta valorizări religioase ale renunțării sexuale, care nu ne interesează aici. Pe de altă parte este neîndoielnic faptul că o componentă importantă tocmai a religiozităților mistice și ascetice antierotice reprezintă o satisfacere care suplinește nevoile fiziologice condiționate sexual. Cu toate acestea, în cadrul opoziției religioase față de sexualitate, nu ne interesează corelațiile neurologice în multe privințe încă disputate, ci corelațiile care, pentru scopurile noastre, constituie «un sens». Căci «sensul», care este introdus prin interpretare în atitudinea contrară sexualității poate avea drept consecință în situații cu totul asemănătoare din punct de vedere neurologic diferențe practice majore de comportament, care pe noi ne interesează aici, de altfel, doar parțial. Forma lor cea mai limitată: abstinența strict cultică, deci abstinența temporară a preoților în funcțiune sau și a participanților la cult ca o condiție preliminară a împărtirii sacramentelor, este corelată firește, în forme variate, cu norme tabu cărora din motive magice și deisidaimonice (care nu ne interesează aici

mai îndeaproape) sfera sexualității le este supusă. Dimpotrivă, asceza sub forma castității harismatice a preoților și a virtuozilor religiei, prin urmare abstinența permanentă, își are originea mai ales în reprezentarea conform căreia abstinența, ca un comportament în cel mai înalt grad extracotidian, ar fi pe de-o parte simptom al calităților harismatice, pe de alta origine a calităților extatice, care la rândul lor sunt socotite drept un mijloc de constrângere magică a divinității. Mai târziu, în special în creștinismul occidental, pentru impunerea celibatului preoților au fost decisive pe de o parte necesitatea ca performanța etică a celor ce dețin funcții să nu rămână în urmă față de virtuozii ascezei (călugării), iar pe de altă parte interesul ierarhic în ceea ce privește evitarea situației faptice în care veniturile obținute datorită funcțiilor bisericești să ajungă a fi moștenite. Pe treapta religiozității etice se dezvoltă acum, în locul diferitelor forme ale motivelor magice, alte două relații tipice ale opoziției față de sexualitate. Fie că abstinența sexuală este privită ca mijlocul central și indispensabil al căutării mistice a mântuirii prin izolarea contemplativă de lume, a cărei cea mai intensivă ispită o reprezintă tocmai acest impuls major ce te leagă de sfera creaturală: atitudinea fugii mistice de lume. Sau atitudinea ascetică: anume că veghea ascetică rațională, stăpânirea de sine și metodica vieții este periclitată cel mai mult de caracterul irațional specific al acestui unic act, care, cel puțin în forma sa ultimă, nu poate dobândi niciodată o formă rațională. Și adeseori, firește, motivată prin ambele. Fără excepție toate profețiile veritabile cât și sistematizările neprofetice ale preoților, se ocupă din aceste motive cu relațiile sexuale, și anume în întregime în același sens: mai întâi îndepărtarea orgiei sexuale (a «desfrânării» la preoții evrei) - așa cum corespunde aceasta atitudinii generale față de orgie, descrisă mai sus, mai ales aceea a profeților - dar în continuare și îndepărtarea relațiilor sexuale libere în general în favoarea «căsătoriei» reglementate și legitimate sacral. Aceasta este valabil chiar pentru un profet precum Mohamed care, personal, și în forma făgăduințelor către războinicii credinței, privind viața viitoare a dat, fără a se gândi la urmări, spațiu liber sensibilității sexuale, (după cum se știe, printr-o sură

proprie el și-a dispensat persoana de numărul maxim de femei acceptat în rest). Formele până atunci legale ale iubirii ce nu avea la bază căsătoria și prostituția sunt proscrise în Islamul ortodox cu un succes deplin ce cu greu poate fi regăsit în altă parte. Pentru asceza creștină și cea indiană extramundană atitudinea de respingere este de la sine înțeleasă. Profețiile mistice indiene ale fugii absolute contemplative de lume resping firește ca o premisă a mântuirii complete orice relație sexuală. Dar și pentru etica confucianistă a adaptării depline la lume erotismul neregulat este privit ca un act irațional lipsit de valoare, întrucât el perturbă echilibrul interior al gentleman-ului, iar femeia este o ființă irațională, greu de stăpânit. Decalogul mozaic precum și drepturile sacre hinduse și eticile relativiste pentru laici ale profețiilor călugărilor indieni, înfierează ruperea căsniciei iar profeția lui Isus depășește, datorită cerinței monogamiei absolute și de nedesfăcut și prin limitarea sexualității legitime acceptate, pe toate celelalte: ruperea căsniciei și desfrânarea sunt socotite în creștinismul primitiv aproape ca unicele păcate capitale, iar «Univira» ca un specific al comunității creștine în cadrul antichității occidentale, care educată ce-i drept prin cultura greacă și latină pentru monogamie, tolera libera separare. Atitudinea personală față de femeie și față de poziția acesteia în comunitate este firește foarte diferită la profeți, potrivit caracterului profeției lor, și mai ales în funcție de felul specific în care aceasta corespunde emoționalității feminine. Firește, prin aceea că profetul (chiar Buddha) se bucura să aibă printre discipoli femei înzestrate spiritual și pe care le folosește ca propagandiste (precum Pythagora) încă nu s-a realizat nimic pentru poziția femeii în societate. în acest caz personalitatea feminină este «sfântă», în timp ce femeia ca gen un mediu al păcatului. în orice caz: aproape fiecare propagandă făcută în numele orgiei ori aceea făcută ds mystagogi, inclusiv aceea a lui Dionysos, a contribuit, cel puțin temporar și relativ la o «emancipare» a femeilor acolo unde alte tendințe religioase și respingerea profețiilor isterice feminine nu au reprimat-o precum la discipolii lui Budda cât și deja în creștinismul sfântului Petru sau la frica de femei a călugărilor - cel mai pregnant la neurastenicii sexuali, de

pildă Alfons din Liguori. Semnificația cea mai importantă o au femeile în cultele sectelor pneumatice (isteroide sau sacramentale) cum sunt de pildă și unele dintre sectele chinezești. Acolo unde semnificația lor pentru propagandă lipsește în întregime, precum la Zarathustre și în Israel, situația este de la bun început diferită. Căsnicia însăși reglementată legal, nu constituie pentru etica profetică și cea clericală - de altfel în deplin acord cu cea grecească și romană și în general cu toate eticile de pe pământ care dau seamă de această problemă - o valoare «erotică», ci în corelație cu concepția pragmatică a așa numitelor «popoare primitive», exclusiv o instituție economică menită aducerii pe lume a copiilor și educării lor ca forțe de muncă și purtători ai cultului morților. Vechea motivare iudaică a absolvirii tânărului soț de datoriile politice: anume ca el să se poată bucura de tânăra sa iubită, ocupă un loc foarte izolat. Blestemul veterotestamentar al păcatului lui Onan *(coitus interruptus),* pe care l-a preluat sub forma păcatului capital condamnarea catolică a actului sexual steril, vădește faptul că nici în iudaism nu s-au făcut concesii în ceea ce privește erotismul ale cărui urmări sunt lipsite de orice sens rațional. Că limitarea vieții sexuale legitime la acel scop rațional este atitudinea oricărei asceze intramundane, mai ales a puritanismului, se înțelege de la sine. Pe de altă parte, în cadrul misticii, consecințele anomiste și semiorgiastice la care poate duce uneori sentimentul acosmist al iubirii propriu ei, au deplasat doar ocazional această univocitate. în sfârșit, atitudinea valorizantă a eticii profetice și a celei rațional-clericale față de raportul sexual în sine (legitim și normal), deci relația ultimă dintre elementul religios și cel organic, nu este univocă. Dacă în confucianism și în vechiul iudaism reprezentări parțial animiste, parțial modelate pe seama acestora, reprezentări răspândite universal (chiar și în etica vedică și în cea hindusă) privind semnificația urmașilor, au avut drept consecință imperativul direct al zămislirii copiilor, dimpotrivă același imperativ pozitiv al căsătoriei este motivat cel puțin parțial deja în iudaismul talmudic, cât și în Islam, în aceeași manieră ca și excluderea preoților celibatari de la veniturile parohiale (reduse) din bisericile orientale, respectiv ca urmare a reprezentării privind

imposibilitatea absolută de a depăși instinctul sexual pentru omul comun, căruia de aceea trebuie să i se deschidă un canal reglementat în mod legitim. Acestui punct de vedere îi corespunde nu doar relativizarea eticii laice a religiilor contemplative ale mântuirii din India, cu interdicția ruperii căsătoriei valabile pentru Upâsakas, ci și poziția sfântului Pavel, pentru care demnitatea abstinenței absolute (având la el, și o motivație mistică ce nu ne interesează aici) este privită ca o harismă exclusiv personală a virtuozului religios, precum și aceea a eticii laice în catolicism. Acesta este însă și punctul de vedere al lui Luther care privea sexualitatea din cadrul căsătoriei în ultimă instanță ca fiind răul minim necesar evitării desfrânării, și necesitatea din partea lui Dumnezeu de «a privi printre degete» această formă a păcatului legitim, ca o consecință a imposibilității absolute (apărută datorită păcatului strămoșesc) de a depăși concupiscența - o idee care explică parțial atitudinea sa, asemănătoare celei a lui Mohamed, față de călugărie, o atitudine la început doar de respingere relativă. în împărăția lui Dumnezeu a lui Isus, și să reținem: o împărăție mundană a viitorului, nu mai există sexualitate iar orice teorie creștină oficială a înfierat tocmai aspectul sentimental, lăuntric al oricărei sexualități ca fiind «concupiscență» și consecința căderii originare în păcat.

Credinței încă răspândite potrivit căreia aceasta ar fi o specialitate a creștinismului, i se opune faptul că nu există nici o religiozitate a mântuirii specifică, al cărei punct de vedere să fie principial diferit. Aceasta însă se explică prin câteva cauze generale. în primul rând din tipul de evoluție pe care-l ia tot mai mult, datorită raționalizării condițiilor de viață, sfera sexualității în cadrul vieții. La nivelul țăranilor actul sexual este un act cotidian care, la numeroase popoare primitive nu conține nici cel mai mic sentiment de rușine față de străinii care privesc, și nici o calitate resimțită ca fiind supracotidiană. Evoluția decisivă din perspectiva problematicii noastre constă în aceea că sfera sexualității sublimându-se, devine fundamentul unor senzații specifice, al «erotismului», fiind astfel înzestrată cu o valoare proprie și privită ca ceva extracotidian. Cele două momente importante care acționează în acest sens,

sunt pe de-o parte piedicile tot mai mari în ceea ce privește raportul sexual izvorâte din interesele economice de grup și din convențiile de castă. Raportul sexual nu este pe nici-o treaptă a evoluției independent de reglementările sacrale și economice, însă la început el este mult mai puțin afectat de limitele convenționale ce se asociază treptat celor economice, limite care-i vor deveni mai târziu specifice. Influența mai ales a limitelor «etice» moderne, ca pretinsă origine a prostituției a fost firește aproape întotdeauna fals apeciată. «Prostituția» profesională, atât cea heterosexuală cât și cea homosexuală (deprinderea tribadelor) se regăsește, întrucât anumite limite sacrale, militare sau condiționate economic nu lipsesc nicăieri, și pe treptele cele mai primitive ale culturii. Doar proscrierea lor absolută datează abia de la sfârșitul secolului al XV-lea. însă pretențiile tribului pentru a asigura nașterea copiilor și cerințele impuse înșiși tinerilor căsătoriți de constrângerile vieții, cresc permanent o dată cu cultura din ce în ce mai rafinată. Astfel apare tot mai clar un alt element al dezvoltării. Căci mult mai adânc, chiar dacă mult mai puțin observat, acționează asupra relației cu etica ieșirea conținutului existenței de ansamblu a omului (din ce în ce mai rațională) din sfera organică a existenței țărănești simple.

Ca și față de forța irațională cea mai puternică a vieții personale, religiozitatea etică, în special aceea a fraternității, ajunge într-o profundă tensiune internă și față de sfera artei. Relația originară reciprocă dintre cele două este firește cât se poate de intimă. Idoli și icoane de toate tipurile, muzica ca instrument al extazului, al exorcismului sau al actelor apotropaice de cult, ca cântăreți religioși, și vrăjitori, templele și bisericile ca cele mai mari construcții artistice, odăjdiile și obiectele de cult de tot felul ca obiecte fundamentale ale muncii artei decorative fac din religie una din sursele inepuizabile ale posibilității artistice de dezvoltare. însă cu cât mai mult se constituie arta ca o sferă autonomă - un produs al educației laice - cu atât mai mult obișnuiește ea să se opună ierarhiilor de valori etic-religioase cu totul disparate, care se constituie astfel. Orice atitudine receptivă lipsită de prejudecăți față de artă pornește de la semnificația conținutului iar acesta poate întemeia o comunitate.

Descoperirea *intenționată* a elementului artistic specific revine civilizației intelectualizate. însă tocmai astfel dispare capacitatea artei de a crea o comunitate precum și compatibilitatea ei cu voința de mântuire religioasă. Nu numai că acea eliberare intramundană pe care arta ca atare pretinde s-o realizeze, ajunge - contrară divinului - să fie ostilă oricărei eliberări de iraționalitatea etică a lumii, fiind de aceea condamnată atât de religiozitatea etică cât și de mistica autentică, iar pentru asceza propriu-zisă orice devotament față de valorile artistice pure reprezintă indubitabil o lezare îngrijorătoare a sistematizării raționale a modului de viață, dar această tensiune se adâncește și mai mult prin accentuarea atitudinii proprii intelectualismului - atitudine modelată după cea estetică - în problemele etice. Respingerea responsabilității pentru o judecată etică și teama față de aparența unei legături limitate față de tradiție, așa cum sunt ele produse de epocile intelectualiste conduce la transformarea judecăților pretins etice în judecăți interpretate estetic (într-o formă tipică: «lipsit de gust» în loc de «reprobabil»). însă caracterul subiectivist irevocabil al oricărei judecăți de gust cu privire la relațiile umane, așa cum într-adevăr obișnuiește să-l inducă cultul estetismului - în opoziție față de norma etico-religioasă căreia individul, (ce deși respinge din punct de vedere etic o faptă, fiind conștient de propria constituție creaturală, este în măsură să-i recunoască totuși omenescul inerent), i se supune și de la care el pornește atunci când judecă acțiunile concrete ale altcuiva, acțiuni a căror justificare și consecințe mai ales apar ca putând fi în principiu discutate - poate fi apreciat de religiozitate ca o profundă formă a lipsei de iubire asociată lașității. în orice caz etica consecventă a fraternității, care la rândul ei este orientată permanent direct împotriva esteticului, nu oferă nici un adăpost atitudinii estetice; iar reciproca este tot atât de valabilă.

Devalorizarea artei determinată astfel este firește în întregul ei aproape paralelă cu devalorizarea elementelor magice, orgiastice, extatice și rituale ale religiozității în favoarea celor ascetice și spiritualist-mistice și cu dezvoltarea caracterului rațional și literar al educației teologice și laice, așa cum obișnuiește să-l inducă mereu

o religie a Cărții. însă în cazul profeției autentice există mai ales doi factori care acționează într-o direcție antiestetică. Pe de-o parte respingerea, de la sine înțeleasă pentru ea, a orgiei, și de cele mai multe ori, a magiei. Teama iudaică, originar determinată magic, față de «chipul și asemănarea» (cu Dumnezeu) este reinterpretată spiritualist de profeție pornind de la conceptul ei absolut transcedent al divinității. Iar la un moment dat apare tensiunea dintre orientarea religioasă centrată etic a religiei profetice și «fapta omului», care rezultă - din perspectiva profetului - din mântuirea aparentă conferită de aceasta. Tensiunea este cu atât mai ireconciliabilă cu cât mai transcendentă și deopotrivă mai sacră este reprezentată divinitatea propovăduită de profet.

Pe de altă parte religiozitatea se confruntă mereu cu impresia caracterului «dumnezeieasc» incontestabil al realizărilor artistice și tocmai religia maselor, datorită necesității ca efectele ei să aibă un caracter drastic, recurge mereu la mijloace «artistice» fiind înclinată spre concesii față de nevoile pretutindeni magic-idolatre ale maselor. Și asta lăsând de-o-parte faptul că o religiozitate organizată a maselor este intim legată adeseori de artă prin interese economice, precum, de pildă, în cazul comerțului cu icoane al călugărilor bizantini, ostili puterii imperiale chezaro-papale (care se sprijinea pe o armată iconoclastă, dat fiind că era recrutată din provinciile de graniță ale Islamului pe atunci încă riguros spiritualist) în timp ce aceasta la rândul ei, invers, tocmai prin eliminarea acestei surse de venituri, vroia să-i distrugă existența acestui dușman care se dovedea a fi cel mai periculos pentru planurile sale de dominare a bisericii. Și în sfera interiorității, din punct de vedere psihologic, de la orice religiozitate a dispoziției sufletești orgiastice sau rituale, dar și de la religiozitatea iubirii ce urmărește spargerea mistică a individualității - în ciuda oricărei eterogeneități a «sensului» avut în vedere în cazul celei din urmă - drumul înapoi spre artă este foarte ușor; de la cea dintâi mai ales spre cânt și muzică, de la cea de-a doua spre arta imaginilor, de la cea din urmă spre lirică și muzică. Toate experiențele, începând cu literatura și arta indiană și a sufiților deschiși spre lume ce recunosc bucuria cântului, și până

la cântecele lui Francisc și influențele extraordinare ale simbolicii religioase și mai ales ale stărilor sufletești condiționate mistic, vădesc această interdependență. însă nu numai formele individuale ale religiozității empirice se raportează fundamental diferit la artă, dar și în cadrul formelor structurale variate ale acesteia, ori a diferitelor straturi sociale și reprezentanți ai ei, lucrurile stau la fel; profeții se raportează altfel la artă decât mistagogii, iar preoții și călugării altfel decât laicii evlavioși; religiile maselor altfel decât sectele virtuozilor religioși, iar dintre acestea cele ascetice foarte diferit și anume în ceea ce privește efectul, firește principial mai ostile artei decât cele mistice. Dar aceasta nu mai face parte din contextul nostru. Un echilibru intern real între atitudinea religioasă și cea artistică însă, conform ultimului sens (gândit subiectiv), devine în orice caz tot mai greu de realizat, acolo unde stadiul magiei sau al ritualismului pur este părăsit definitiv.

Pentru noi este importantă doar semnificația respingerii oricăror mijloace autentic artistice de către anumite religii, în acest sens specific raționale: în mare măsură în cultul divin din sinagoge și în vechiul creștinism, apoi iarăși în protestantismul ascetic. Ea este, în funcție de context, simptom sau mijloc al accentuării influenței raționalizate a unei religiozități asupra modului de viață. Teza conform căreia cea de-a doua poruncă ar fi chiar cauza decisivă a raționalismului iudaic, așa cum afirmă unii reprezentanți ai influentelor mișcări reformiste iudaice, merge desigur prea departe. însă faptul că condamnarea sistematică a oricărui devotament sincer față de valorile formative autentice ale artei - a căror eficacitate este suficient atestată prin gradul și forma productivității artistice a cercurilor religioase iudaice și puritane -, trebuie să acționeze în direcția unei metodici de viață intelectualiste și raționale, este pe de altă parte cu totul neîndoielnic.

12

Religiile culturale și «lumea»

Interesul față de lume al iudaismului. - Atitudinea catolicilor, a evreilor și a puritanilor față de viața economică. - Religiozitatea Legii și tradiționalismul în iudaism. - Evrei și puritani. - Adaptarea la lume a Islamului. - Izolarea de lume a vechiului budism. - Religiile culturale și capitalismul. - Creștinismul timpuriu și respingerea lumii.

Cea de-a treia religie, într-un anume sens «adaptată lumii», în orice caz însă «orientată spre lume», o religie care nu respinge «lumea» ci doar ierarhia socială în vigoare din sânul ei, este iudaismul în forma sa talmudică (singura care ne interesează aici), despre a cărei situare sociologică de ansamblu s-a spus deja mai devreme câte ceva. Promisiunile sale sunt, în ceea ce privește spiritul lor, promisiuni legate de această lume, iar fuga contemplativă sau ascetică de lume îi este cunoscută - precum într-o manieră asemănătoare religiozității chinezești și protestantismului - doar ca fenomen de excepție. De puritanism el se deosebește prin lipsa (în orice caz: *relativă)* a ascezei sistematice. Elementele «ascetice» ale religiozității creștinismului timpuriu nu provin de pildă din iudaism, ci se găsesc tocmai în comunitățile creștine (formate printre «neamuri») ale misiunii paulinice. îndeplinirea «legii» iudaice este tot atât de puțin «asceză» precum îndeplinirea unor norme rituale și de tabu oarecare. Raportul religiozității iudaice față de bogăție pe de-o parte și față de viața sexuală pe de alta nu este nici pe departe ascetică, ci mai degrabă extrem de naturalistă. Bogăția este un dar al lui Dumnezeu, satisfacerea instinctului sexual, firește într-o formă legală, este chiar necesară, până-ntr-atât încât cel care nu s-a căsătorit până la o anumită vârstă devine de-a dreptul suspect moral pentru

Talmud. Conceperea căsătoriei ca o instituție doar economică menită zămislirii și creșterii copiilor nu este în sine ceva specific iudaic, ci are un caracter universal. Faptul că raportul sexual nelegal este strict înfierat (și în cadrul cercurilor religioase, extrem de eficient) este specific nu doar iudaismului, ci și Islamului și tuturor religiilor profetice, în plus chiar hinduismului; iar perioadele de abstinență și purificare îl regăsim la majoritatea religiilor ritualiste, astfel încât nu se poate vorbi despre o semnificație *specifică* a ascezei sexuale. Reglementările citate de Sombart nu ating cazuistica catolică a secolului 17 și își găsesc analogii în alte câteva cazuistici ale tabu-ului. Bucuria neîngrădită de viață, chiar luxul nu sunt interzise nicăieri, în măsura în care interdicțiile pozitive și tabuurile stabilite de «lege» sunt totuși respectate. Nedreptatea socială ce contravine spiritului Legii mozaice, nedreptate săvârșită atât de des în cursul dobândirii averii față de semenii întru credință, și în continuare ispita laxității în respectarea Legii, a disprețului curtenesc față de porunci și astfel față de promisiunile lui Jahve sunt cele care pentru profeți, în *Psalmi,* în *Proverbe* și mai târziu trezesc cu ușurință suspiciunea. Nu este ușor să te sustragi ispitelor bogăției, dar tocmai de aceea este acest lucru mai merituos: «Ferice de cel bogat, care este găsit nevinovat». întrucât ideea predestinării sau reprezentări corespunzătoare lipsesc, munca fără odihnă și succesul în viața economică pe de altă parte nu pot fi valorificate în sensul unor semne ale «confirmării», așa cum acest fapt a fost cel mai specific puritanilor calviniști dar într-o anumită măsură (așa cum indică observația lui John Wesley) și oricărui protestantism ascetic. In orice caz ideea de a vedea în activitatea încununată de succes un semn al providenței, nu este firește în același sens familiară religiozității iudaice precum bunăoară celei chinezești, a budismului laic și în general oricărei religiozități din lume care nu respinge lumea; ea aparține însă mult mai intim unei religii care avea înainte promisiuni foarte concrete ale unui Dumnezeu transcendent, asociate cu semne extrem de vizibile ale mâniei sale asupra poporului ales de El însuși. Este clar că semnificația câștigului obținut - respectând însă porunca lui Dumnezeu - a putut fi și a trebuit să fie apreciată

ca simptom al aprecierii personale de către divinitate. Acest lucru s-a petrecut mereu. însă situația pentru evreul (religios) prosper era totuși una principial și fundamental diferită, iar această diferență nu a rămas fără efecte practice pentru semnificația istorico-economică a iudaismului. Mai întâi: în ce anume consta aproximativ această semnificație?

într-adevăr, în cadrul polemicii împotriva cărții cu un bogat conținut spiritual a lui Sombart nu ar fi trebuit contestat faptul că iudaismul a contribuit foarte mult la dezvoltarea sistemului economic capitalist în epoca modernă. însă această teză a lui Sombart are nevoie, după părerea mea, de o precizare mai în amănunt. Care sunt realizările economice *specifice* ale evreilor în evul mediu și în epoca modernă? împrumutul, începând cu afaceri de amanet și până la finanțarea marilor state, anumite forme ale comerțului cu mărfuri cu un accent foarte puternic pe comerțul cu amănuntul, pe cel ambulant și pe «comerțul cu produse» specific mediului rural, anumite părți ale comerțului engros și mai ales ale celui cu hârtii de valoare (ambele în special sub forma comerțului de bursă, a schimbului de bani și a tranzacțiilor financiare asociate de regulă cu acestea), furnizări către stat, finanțări ale războaielor și într-un grad extrem de ridicat finanțări pentru întemeierea de colonii, arenda de impozit (firește cu excepția arenzii legate de impozite infierate, precum cel către romani), afaceri de credit și bancare și finanțări de orice tip ale emisiunilor monetare. Or, dintre aceste afaceri, capitalismului occidental modern (în opoziție față de cel din antichitate, din evul mediu și din trecutul Asiei estice, îi sunt specifice anumite forme (în orice caz extrem de importante) de afaceri, juridice cât și economice. Astfel, pe latura juridică: formele hârtiilor de valoare și ale socializării capitaliste. Acestea însă nu au o proveniență specific evreiască. Ci, în măsura în care evreii le-au reintrodus într-o manieră specifică în Occident, ele au poate, **o** origine orientală comună (babiloniană) și astfel, mijlocit: **o** origine grecească și bizantină și abia prin acest mediu o origine evreiască, **fiind în plus comune evreilor și arabilor. Pe de altă parte ele sunt însă creații medieval-occidentale având parțial chiar caracteristici specific germanice. Justificarea**

acestei idei ar necesita aici prea multe amănunte. Din punct de vedere economic însă, de pildă, bursa ca «piață a negustorilor» a fost creată nu de evrei, ci de negustorii creștini; maniera specială în care formele juridice medievale au fost adaptate scopurilor raționale ale întreprinderii, în care de pildă au fost create societățile în comandită, maonele, companiile privilegiate de toate tipurile, în sfârșit societățile pe acțiuni, nu este dependentă de influența specific evreiască, oricât de mult, mai târziu, evreii au participat la activitatea economică de întemeiere. în fine, principiile specific moderne ale acoperirii cererii de credit în spațiul public și privat s-au dezvoltat mai întâi în germene pe terenul orașelor medievale, iar ulterior forma lor juridică medievală (parțial complet neevreiască) a fost adaptată din punct de vedere economic nevoilor statelor moderne și ale altor debitori. Dar mai ales: din lista, lungă fără îndoială, a activității economice evreiești lipsește, chiar dacă nu cu totul, însă totuși într-o măsură relativ surprinzătoare, o ramură și anume tocmai cea proprie capitalismului modern: organizarea muncii *profesionale* în industria casnică, manufactură, fabrică. Cum se întâmplă totuși că, în prezența unei mase mari a proletariatului din Ghetto și în vremuri în care pentru orice întemeiere a unei industrii se puteau obține decrete și privilegii princiare (contra unor prestații financiare corespunzătoare) și acolo unde domenii de activitate - nemonopolizate de către bresle - pentru noi creații industriale se aflau cu totul la îndemână -, cum se întâmplă că în prezența tuturor acestor condiții nici un evreu credincios nu s-a gândit să creeze în Ghetto, cu ajutorul mâinii de lucru reprezentată de ceilalți evrei credincioși, în același fel o industrie cum au făcut-o atâția întreprinzători puritani credincioși cu muncitorii și meșteșugarii creștini credincioși? Și că nici pe terenul unor largi straturi de meșteșugari evrei săraci, chiar până în pragul timpurilor celor mai apropiate nouă, nu a apărut o burghezie specific modernă - ceea ce-nseamnă o burghezie *industrială,* care să valorifice sub forma industriei casnice acea muncă a evreilor - de o însemnătate mai pronunțată? Livrări către stat, arenda de impozite, finanțări ale războiului, sau finanțări coloniale și ale plantațiilor, comerțul de comision, camătă au existat de fapt de

mii de ani aproape în întreaga lume mereu ca formă de valorificare a proprietății. Or, tocmai la această istorie - specifică tuturor epocilor și țărilor, mai ales și întregii antichități participă evreii prin acele forme juridice și ale intreprinderii pe care le crease deja evul mediu iar nu evreii. Dimpotrivă în cazul noutății specifice a capitalismului modern: a organizării raționale a muncii, mai ales a celei manufacturiere, în «întreprinderea» industrială, ei lipsesc (la o privire de ansamblu), aproape cu totul. Și mai ales: acea conștiință economică, care a fost și este tipică tuturor comercianților autentici, celor din antichitate, din Asia de Est, din India sau celor din evul mediu, negustorilor de mărunțișuri în mic și marilor creditori în mare: voința și priceperea de a exploata fără scrupule orice șansă de câștig - «pentru câștig să navighezi și prin infern, chiar dacă pânzele-ți sunt arse» - aceasta este proprie într-o manieră destul de pronunțată și evreilor. însă tocmai că ea nu este nici pe departe un specific al capitalismului *modern* în raport cu *alte* epoci capitaliste. Ba dimpotrivă. Nici noutatea specifică a sistemului economic modern, nici noutatea specifică în conținutul conștiinței moderne nu sunt ceva specific evreiesc. Ultimele temeiuri principiale pentru aceasta sunt corelate iarăși cu caracterul special de popor paria al evreilor și cu religiozitatea lor. în primul rând deja dificultățile strict externe ale participării la organizarea muncii profesionale: situația precară juridic și faptic a evreilor, care permite comerțul, mai ales cămătăria, nu însă o activitate profesională rațională de durată cu un capital fix. în continuare și situația etică internă. Evreii, ca popor paria, au păstrat morala dublă care apare odată cu circulația economică la orice comunități. Ceea ce «între frați» este condamnat, e permis față de străin. Față de coreligionarii evrei etica iudaică este întru totul, incontestabil, tradiționalistă, pornind de la «hrană», iar în acest context, fapt asupra căruia atrage atenția și Sombart - rabinii au făcut unele concesii și anume chiar pentru atitudinea în afacerile dintre evrei: ne-au rămas adică mărturii legate de slăbirea moravurilor, prin a cărei exploatare cei care au profitat, tocmai că au rămas sub cerințele cele mai înalte ale eticii în afaceri evreiești, fără totuși: a se «confirma». însă domeniul comportamentului eco-

nomic față de străini constituie, în ceea ce privește lucrurile condamnate între evrei, în mare măsură o sferă ce cădea sub incidența indiferenței etice. Aceasta nu numai că reprezintă în întreaga lume, la toate popoarele, etica originară în afaceri, dar faptul că atitudinea respectivă s-a menținut în continuare, este pentru evreu, căruia străinul, deja în antichitate, i-a apărut aproape pretutindeni ca «dușman», ceva de la sine înțeles. Toate binecunoscutele îndemnuri ale rabinilor la corectitudine și credință tocmai față de străin, nu au putut schimba nimic, firește, din impresia legată de faptul că Legea interzicea luarea dobânzii de la evrei, îngăduind însă aceasta de la străini și că (așa cum, iarăși, în mod just a relevat Sombart) gradul legalității prescrise (de pildă în cazul exploatării erorilor celuilalt) față de străin, respectiv față de dușman era unul mai mic. Și nu e nevoie de nici-o dovadă (căci contrarul ar fi cu totul incomprehensibil) că față de poziția de paria creată, așa cum am văzut, prin promisiunile lui Jahve și față de disprețul din partea străinilor ce rezultă de aici, un popor nu putea reacționa altfel decât prin aceea că morala sa în afacerile cu străinii a rămas permanent diferită fața de cea în raport cu coreligionarii evrei.

Situația reciprocă a catolicilor, a evreilor și a puritanilor în cursul activității economice poate fi sintetizată întrucâtva în felul următor: catolicul fervent se mișcă în viața economică permanent în sfera sau la limita unui comportament, care încălca pe de-o parte constituțiile papale, fiind *rebus sic stantibus* ignorat în cursul spovedaniei sau permis doar printr-o morală laxă (probabilistă), iar pe de altă parte era de-a dreptul suspect și cel puțin neplăcut lui Dumnezeu. Evreul religios ajunge astfel inevitabil în situația de a face lucruri care între evrei erau nemijlocit contrare Legii sau suspecte prin tradiție ori îngăduite doar ca urmare a unei interpretări laxe și permise doar față de străin, dar niciodată nu erau înzestrate cu semnul unei valori etice pozitive; comportamentul său etic putea fi socotit ca fiind îngăduit de Dumnezeu și indiferent din punct de vedere moral doar dacă era în acord cu acela al mediei restului și dacă formal nu era contrar Legii. Tocmai pe aceasta se sprijină ceea ce în legătură cu afirmațiile despre standardul mai scăzut al legalității

evreilor, a fost efectiv adevărat. Faptul că Dumnezeu încununa activitatea sa cu succes, putea fi, ce-i drept, un semn că el, pe acest teren, nu a făcut nimic interzis în mod direct iar *în alte* domenii s-a ținut de poruncile lui Dumnezeu. însă el nu se putea confirma etic cu ușurință prin activitatea economică legată de profit specifică modernității. Aceasta din urmă a fost cazul puritanului religios care tocmai că nu în virtutea unei interpretări laxe sau a unei morale duble ori pentru că el făcea ceva indiferent în plan etic dar condamnabil în domeniul autentic de valabilitate al eticului - ci invers, cu conștiința cât se poate de împăcată, tocmai prin aceea că el, acționând în conformitate cu legea și cu interesul său, își obiectiva metodica rațională a întregului său mod de viață prin întreprindere», se legitima în proprii săi ochi și în cercul comunității sale, legitimându-se, tocmai, doar atât și întrucât caracterul absolut inatacabil iar nu doar relativ al comportamentului său era cu totul evident. Nici un puritan credincios autentic - și despre aceasta e vorba - n-ar fi putut socoti vreodată banii obținuți prin cămătărie, prin profitarea de pe urma erorii partenerului (ceea ce era permis evreului în raport cu străinul), prin tocmire și speculă, prin participare la venituri rezultate din exploatarea politică sau colonială, ca fiind un câștig plăcut lui Dumnezeu. Prețul fix, atitudinea absolut neutră în afaceri, disprețuind orice sete de bani - o atitudine necondiționat legală față de toată lumea -, este ceea ce, printr-o repetată verificare de către ceilalți, a făcut din quakeri și baptiști cei de la care cumpărau păcătoșii, iar nu de la cei de-o seamă cu dânșii; lor și nu acestora din urmă le încredințau bani spre păstrare și în comandită, pe ei i-au îmbogățit - și tocmai aceste calități îi confirmau și înaintea divinității proprii. Dreptul legal acordat străinilor, în practică: dreptul izvorât din condiția de paria a evreilor, permitea, dimpotrivă, în ciuda multelor clauze, față de cei care nu erau evrei, manifestarea tocmai a acelei atitudini pe care puritanul o detestă ca spirit negustoresc însetat de câștig, care însă în cazul evreului credincios era compatibilă cu legalitatea cea mai riguroasă, cu respectarea deplină a Legii, cu întreaga trăire a divinului specifică religiozității sale, cu iubirea cea mai plină de abnegație față de semenii lui din familie și comu-

nitate și cu mila și bunătatea față de toate creațiile lui Dumnezeu. Niciodată pentru religiozitatea iudaică, și tocmai în practica vieții, sfera acelui câștig permis în domeniul de valabilitate al dreptului legal acordat străinilor, nu a fost privită ca aceea în care se dovedește autenticitatea supunerii față de poruncile divine. Niciodată un evreu credincios nu a apreciat standardul interior al eticii sale după ceea ce el socotea aici ca fiind permis. Ci, așa după cum pentru confucianist gentlemanul, al cărui spirit ceremonial și estetic este dezvoltat plenar, ce are o cultură literară și care îi studiază pe clasici de-a lungul întregii vieți, reprezenta idealul de viață veritabil, tot astfel pentru evreu cunoscătorul cazuist al Legii, eruditul, «intelectualul» care, neglijându-și activitatea economică - lăsând-o adeseori în seama soției - cercetează mereu scrierile sacre și comentariile lor.

Tocmai împotriva acestei trăsături intelectualiste și erudite a iudaismului genuin târziu se revoltă Isus. Nu instinctele «proletare» proiectate interpretativ în ea, ci felul religiozității și nivelul îndeplinirii Legii de către locuitorii micilor orașe și meseriașii de provincie, în opoziție față de virtuozii cunoașterii Legii este ceea ce constituie, din această perspectivă, contrastul său față de păturile sociale dezvoltate pe terenul polisului Ierusalim, pături care, aidoma oricărui locuitor al unei metropole din antichitate, întreabă: «Ce lucru bun poate veni din Nazaret?» Maniera sa de a îndeplini Legea și de a o cunoaște reprezintă acea medie pe care o realizează efectiv bărbatul ce muncește practic și care, chiar de Sabat, nu-și poate lăsa oaia să moară în fântână. Cunoașterea Legii iudaice, obligatorie pentru credinciosul autentic, dimpotrivă, depășește cu mult, deja în forma educației tineretului, nu doar cantitativ, ci și calitativ competența biblică a puritanului, și poate fi comparată, eventual, cu legile rituale ale indienilor și ale perșilor, doar că ea conține, tocmai, într-un grad mult mai mare, alături de norme strict rituale și de tabu, și imperative morale. Comportamentul economic al evreilor se mișca pur și simplu în direcția minimei rezistențe pe care le-o îngăduiau aceste norme, ceea ce însemna din punct de vedere practic că «impulsul spre câștig» răspândit *în toate* păturile și națiunile, acționând doar diferit, a fost orientat spre comerțul cu străinii, deci cu

«dușmanii». Evreul religios, deja din epoca lui Iosia, și cu atât mai mult evreul epocii postexilice este un citadin. întreaga Lege este concepută în acest sens. întrucât era nevoie de un haham, evreul ortodox nu trăia izolat, ci pe cât posibil în comunități (și astăzi un specific al ortodoxiei în raport cu evreii reformei, de pildă în America). Anul sabatic - în ceea ce privește constituția actuală a prescripțiilor, totuși, cu siguranță, o creație postexilică a rabinilor exegeți din orașe - a făcut imposibilă, în domeniul său de valabilitate, agricultura rațională intensivă: încă în epoca noastră[1] rabinii germani au vrut să impună aplicarea sa coloniei sioniste din Palestina - care ar fi eșuat astfel - iar în epoca fariseilor un «țăran» era echivalent cu un evreu de rang secund, ce nu respectă și nu poate să respecte întrutotul Legea. Participarea la petrecerile unei bresle, în general orice alăturare unor comeseni neevrei - în antichitate ca și în Eevul mediu, premisa inevitabilă a integrării în mediul social - era interzisă de Lege. Dimpotrivă, obieceiul general oriental, al «dotei», care se baza la început pe excluderea fiicelor de la succesiune, favoriza (și favorizează) tendința de a te instala prin căsătorie ca mic negustor (aceasta mai acționează parțial și astăzi sub forma «conștiinței de clasă» diminuate a salariaților comerciali evrei). în toate celelalte ocupații, aidoma hindusului credincios, evreul este împiedicat la fiecare pas de scrupule legate de Lege. Studiul real al Legii se putea asocia - așa cum pe bună dreptate a reliefat Guttman - cel mai lesne cu acordarea de împrumuturi - activitate ce solicită o muncă relativ puțin constantă. Efectul acțiunii Legii și al instruirii intelectualiste într-ale Legii este «metodica de viață» a evreului și «raționalismul» său. «Niciodată omul să nu modifice un obicei» - constituie un principiu al Talmudului. Exclusiv în domeniul raportului economic cu străinii a permis tradiția lipsa elementului (relativ) irelevant din punct de vedere etic. Nicăieri în rest. Tradiția și cazuistica ei domnește în întreaga sferă a ceea ce este relevant înaintea lui Dumnezeu, iar nu o activitate metodică cu un scop propriu, o activitate lipsită de premise și orientată rațional prin sine însăși

1. înaintea primului război mondial (nota editorului).

pornind de la un «drept natural». Efectul «raționalizant» al fricii de Lege este unul extrem de penetrant, încă cu totul indirect. «Treaz» și mereu conștient, permanent stăpânit și constant este și confucianistul, puritanul, călugărul budist (sau oricare altul), șeicul arab, senatorul roman. Diferența însă o constituie temeiul și sensul stăpânirii de sine. Stăpânirea atentă a puritanului provine din necesitatea supunerii creaturalului ordinii și metodicii raționale în interesul certitudinii proprii legată de mântuire, aceea a confucianistului din disprețul față de iraționalitatea plebee a celui cu o cultură clasică, educat întru decență și demnitate, aceea a evreului religios din antichitate din meditația pe marginea Legii pe seama căreia este instruit intelectul său și din necesitatea atenției permanente asupra îndeplinirii ei exacte. Aceasta însă și-a dobândit nuanța și efectul specifice prin conștiința pe care o avea evreul credincios cu privire la faptul că doar el și poporul său au această Lege și de aceea sunt persecutați de întreaga lume și împroșcați cu noroi, că ea este, cu toate acestea, obligatorie și că într-o zi, printr-o faptă ce va apărea subit, al cărei moment nimeni nu-l știe și la a cărei accelerare nimeni nu poate contribui, Dumnezeu va inversa ierarhia de pe pământ într-un imperiu mesianic pentru cei care au rămas în toate fideli Legii. El știa că până acum nenumărate generații, în ciuda oricărei batjocoriri, au așteptat și așteaptă astfel, iar sentimentului unei anumite «supra-lucidități», ce rezulta de aici, i se asocia pentru el necesitatea ca cu cât mai mult ar trebui probabil să se mai aștepte zadarnic în continuare, cu atât mai mult să-și hrănească sentimentul propriei demnități din Lege și din respectarea ei dureroasă, pentru ea însăși. în sfârșit - dar nu în ultimul rând - necesitatea de a se păzi mereu și de a nu da niciodată curs liber pasiunilor sale față de dușmanii pe cât de covârșitori ca putere pe atât de neîndurători, asociată cu efectul «resentimentului» discutat mai devreme, ca un caracter inevitabil a] acestui popor, determinat de făgăduințele lui Jahve și de destinul său astfel provocat, un destin nemaiîntâlnit în întreaga istorie. - Acestea sunt împrejurările care întemeiază în esență «raționalismul» evreilor. Nu însă «asceza». Există trăsături «ascetice» în iudaism, dar ele nu, în orice caz, la rândul lor aspectul

central, ci reprezintă parțial consecințe ale Legii, parțial izvorăsc din problematica specifică a religiozității iudaice, în orice caz însă ele rămân la fel de secundare precum tot ceea ce posedă elemente mistice veritabile. Despre acestea din urmă nu putem vorbi aici, întrucât nici mistica cabalistă, nici cea hasidică sau alte forme de mistică nu au furnizat motive tipice pentru raportarea practică a evreilor la economie, oricât de importante din punct de vedere simptomatic sunt cele două produse religioase menționate. Refuzul «ascetic» a tot ceea ce are un caracter artistic, alături de cea de-a doua poruncă, ce a împiedicat într-adevăr angelologia, la acea vreme extrem de dezvoltată, să îmbrace o formă artistică, era determinată mai ales de caracterul pur didactic și imperativ (în diaspora deja mult înaintea distrugerii cultului templului) al liturghiei sinagogale tipice; deja profeția a discreditat tocmai elementele plastice ale cultului, iar pe cele orgiastice și orchestrale le-a eradicat aproape cu totul. Romanitatea și puritanismul au parcurs (însă din motive foarte diferite) în această privință în efectul lor căi asemănătoare. Plastica, pictura, drama se lipsesc prin urmare de punctele de contact religioase pretutindeni obișnuite, iar masiva diminuare a întregii lirici (laice) și în special a sublimării erotice a elementului sexual în raport cu punctul culminant al senzualității încă cu totul viguroase pe care o prezintă Cântarea Cântărilor, își are cauza în naturalismul tratării etice a acestei sfere. Pentru toate aceste excepții la un loc e valabil faptul că așteptarea tăcută, cu credință și interogații, a unei mântuiri din infernul acestei existențe a unui popor ales totuși de către Dumnezeu era silită să recurgă mereu doar la Lege și la vechile promisiuni și că în raport cu aceasta, chiar dacă nu s-ar fi transmis afirmațiile corespunzătoare ale rabinilor, în fapt orice devotament sincer față de transfigurarea artistică și poetică a unei lumi pentru care scopul creației ei, destul de problematic deja contemporanilor imperiului târziu al macabeilor devenise uneori, trebuie să apară ca extrem de zadarnic și ca abătându-se de la căile și țelurile Domnului. însă tocmai ceea ce împrumută «ascezei intramundane» caracterul ei cel mai pregnant: relația unitară față de lume din perspectiva acelei *certitudo salutis* ca centru din care se nutrește

totul, lipseşte (aici). Caracterul de paria al religiozităţii şi promisiunile lui Jahve reprezintă şi aici temeiul decisiv ultim. O tratare ascetică intramundană a lumii - a acestei lumi care în prezent, ca urmare a păcarelor lui Israel, este cu totul răsturnată, dar care tocmai că nu poate fi reaşezată (în ordinea ei) decât printr-o minune liberă a lui Dumnezeu, ce nu poate fi deci constrânsă sau urgentată de către oameni - ca «datorie» şi scenă a unei «vocaţii» religioase care vrea să constrângă această lume şi păcatele din interiorul ei să se supună normelor raţionale ale voinţei divine revelate, spre gloria lui Dumnezeu şi ca semn al propriei alegeri - această atitudine calvinistă era firește ultimul lucru ce ar fi putut să-i treacă prin minte vreodată unui evreu religios în sens tradiţional. El a avut de înfruntat un destin interior mult mai greu decât puritanul sigur de «alegerea» sa pentru lumea de dincolo. Individul trebuie să se descurce şi să se împace cu adversitatea lumii existente faţă de făgăduinţă, atât timp cât Dumnezeu o îngăduie, dacă Dumnezeu îi dăruieşte harul (său) şi succes în relaţie cu duşmanii poporului său, faţă de care el, dacă vrea să satisfacă cerinţele rabinilor săi, se raportează legal, gândind pragmatic, fără iubire şi fără ură, (adică) «obiectiv», tratându-i aşa cum i-a permis Dumnezeu. Este incorect a spune că doar exterioritatea respectării Legii ar fi fost o cerinţă religioasă. Aceasta constituie media firească. însă postulatul era mai înalt. în orice caz acţiunea individuală este aceea care, ca atare este comparată cu alte acţiuni individuale şi pusă la socoteală. Şi chiar dacă concepţia privind relaţia cu Dumnezeu ca un cont curent (ea se găseşte de altfel uneori şi la puritani) al operelor bune şi rele luate individual ca un rezultat general incert nu era cea dominantă oficial, totuşi orientarea metodic-ascetică a modului de viaţă, aşa cum caracterizează ea puritanismul, lăsând la o parte motivele deja menţionate, datorită deja moralei duble este inevitabil una incomparabil mai slabă decât acolo. Ca urmare însă şi întrucât aici, într-adevăr, precum în catolicism, fapta individului în acord cu Legea înseamnă o producere a propriilor şanse de mântuire, chiar dacă (aici ca şi acolo) harul lui Dumnezeu trebuie să completeze insuficienţa umană - care de altfel (precum în catolicism) nu era deloc recunoscută universal. Harul instituţional bisericesc era, de la decăderea vechii spovedanii palestiniene *(theschuba)* mult mai puţin dezvoltat decât în catolicism, iar această responsabilitate proprie şi lipsă de intermediar a conferit modului de viaţă iudaic într-adevăr cu necesitate ceva esenţial mai personal în metodă şi mai sistematic decât celui catolic comun. însă lipsa motivelor ascetice specific puritane şi tradiţionalismul, în principiu neîntrerupt, al moralei iudaice interne a limitat şi aici sistematizarea: Există aici prin urmare numeroase motive individuale care acţionează conform tipului asceţilor, lipseşte însă tocmai elementul de unitate religioasă al motivului ascetic fundamental. Căci forma cea mai înaltă a religiozităţii evreului înclină spre «dispoziţia sufletească» iar nu spre a aceea a activităţii dinamice: în această lume răsturnată din temelii şi - aşa cum el o ştie deja din vremea lui Hadrian - care nu poate fi schimbată prin fapta omului, o lume ostilă lui, cum ar putea el să se simtă ca executor al voinţei divine prin reordonarea raţională a acesteia? Aceasta o poate face evreul ateu, niciodată însă cel credincios. Puritanismul a resimţit şi el ulterior permanent afinitatea internă cât şi limita ei. Afinitatea este - în ciuda oricărei diferenţe fundamentale privind condiţionarea - totuşi principial aceeaşi precum deja în cazul creştinismului adepţilor lui Pavel. Evreii au fost pentru puritani, ca şi pentru primii creştini, permanent, poporul ales odinioară de către Dumnezeu. Fapta lui Pavel însă, care pentru creştinismul primitiv a avut consecinţe extraordinare, a fost pe de-o parte aceea de a face din cartea sacră a evreilor o carte - pe atunci: unica - sacră a creştinilor şi astfel de a pune o limită extrem de solidă tuturor imixtiunilor intelectualismului (gnostic) al grecilor (aşa cum a accentuat mai ales Wernle). Pe de altă parte, pe alocuri - cu ajutorul unei dialectici cum numai un rabin putea poseda -să abroge şi să autonomizeze deplin tocmai prin Christosul născut specificul «Legii» şi conţinutul acesteia ce acţiona într-o manieră caracteristică în rândul evreilor: normele tabu şi promisiunile mesianice cu totul specifice (în acţiunea lor atât de înfricoşătoare) care întemeiau înlănţuirea întregii demnităţi religioase a evreului de poziţia de paria, prin reamintirea triumfătoare şi extrem de impresionantă a faptului că tocmai patri-

1

arhii lui Israel au trăit, de fapt, anterior instituirii acelor norme, conform voinței divine și că totuși, ca urmare a credinței lor — care era garanția alegerii lor divine - ei au ajuns să fie fericiți. Avântul extraordinar pe care l-a conferit conștiința faptului de a se sustrage destinului de paria - de a putea fi pentru greci un grec și pentru evrei un evreu - și acela de a fi atins aceasta nu pe calea iluminismului ostil credinței ci în cadrul paradoxului credinței - acest sentiment pasionat al eliberării reprezintă forța dinamică a extraordinarului misionariat paulician. El s-a eliberat într-adevăr de promisiunile Dumnezeului de care mântuitorul său s-a simțit părăsit pe cruce. Ura teribilă, suficient atestată, tocmai a evreilor din diaspora împotriva acestui unic bărbat, oscilațiile și dezorientarea comunității creștine originare, încercarea lui Iacob și a apostolilor «stâlpi ai credinței» de a construi, pornind de la legalitatea laică a lui Isus, un «minim etic» al valabilității Legii ca general obligatoriu, și, în sfârșit, ostilitatea fățișă a creștinilor evrei, au fost fenomenul consecutiv al unei asemenea spargeri chiar a lanțurilor care au determinat cel mai profund poziția de paria a evreilor. Simțim la fiecare rând scris de Pavel entuziasmul irezistibil al celui răscumpărat întru libertate prin sângele lui Mesia din «legea de sclavi» lipsită de speranță. Urmarea a fost însă posibilitatea misiunii planetare a creștinismului. Tot astfel puritanii nu au preluat Legea talmudică și nici Legea rituală specific iudaică a Vechiului Testament, ci celelalte manifestări ale voinței lui Dumnezeu atestate în Vechiul Testament - ezitant, în ceea ce privește gradul relevanței lor - adeseori chiar în amănunt, asociindu-le normelor neotestamentare. Nu evreii credincioși, ci evreii reformați desprinși de ortodoxie - chiar și acum, de pildă, elevii de la Educațional Alliance, și pe deplin evreii botezați - sunt cei care au fost integrați într-adevăr, tocmai de popoarele puritane, mai ales de americani, în trecut fără dificultăți, dar chiar și acum relativ ușor până la pierderea absolută a diferențelor, în timp cei ei rămân, bunăoară în Germania, generații întregi «evrei asimilați». Și aici se manifestă «afinitatea» efectivă dintre puritanism și iudaism, însă tocmai ceea ce nu este iudaic în puritanism constituie elementul care l-a făcut apt pe acesta atât de rolul său în dezvolta-

rea conștiinței economice cât și **de această resorbție a** proseliților evrei, resorbție care nu le-a reușit **popoarelor altfel orientate** religios.

Iarăși într-un cu totul alt sens «adaptat lumii» este rodul târziu al monoteismului din Asia de Sud-vest, și el puternic impregnat de motive veterotestamentare și iudeo-creștine: Islamul. Religiozitatea eschatologică a lui Mahomed, care încă în prima sa perioadă - aceea de la Mecca - apare în interiorul unei întruniri pietiste urbane ce respingea lumea, s-a transformat deja la Medina și apoi în cursul dezvoltării comunității islamice timpurii într-o religie național-arabă iar uterior mai ales într-o religie de războinici structurată pe caste. Acei prozeliți a căror convertire a reprezentat succesul decisiv al profetului erau cu toții partizani ai familiilor puternice. Porunca religioasă a războiului sfânt nu avea în vedere în primul rând scopuri de convertire ci mai degrabă: «până când ei (adepții religiilor străine ale Cărții) cu umilință vor plăti birul (dschizja)», deci până când Islamul va fi pe primul loc în lume în ceea ce privește prestigiul social în raport cu cei siliți să plătească tribut ai celorlalte religii. Nu doar toate acestea în corelație cu semnificația prăzii de război în ordinele, promisiunile și mai ales așteptările Islamului primitiv au făcut din el o religie de stăpâni, dar chiar și elementele ultime ale eticii sale economice sunt pur feudale. Tocmai cei mai credincioși, deja în prima generație, erau cei mai bogați sau mai corect: cei mai îmbogățiți datorită prăzii de război (în sensul cel mai larg) dintre coreligionari. Rolul însă pe care îl joacă în Islam această proprietate creată pe baza prăzii de război și a îmbogățirii politice, cât și averea în general, este cu totul opus atitudinii puritane. Tradiția descrie cu satisfacție luxul îmbrăcămintii credincioșilor, parfumurile și coafura îngrijită a bărbii și avem de-a face cu o opoziție extremă față de orice etică economică puritană - faptul corespunde însă conceptelor de castă feudale - atunci când tradiția ni-l prezintă pe Mahomed spunându-le oamenilor încinși cu cordon care apar înaintea lui în haine sărăcăcioase: că lui Dumnezeu, atunci când el binecuvântează pe un om cu bunăstare, îi place ca «seninele acesteia să fie vizibile și la el», în limbajul nostru, aproximativ: că un bogat este obligat «să trăiască conform condiției sale». Respinge-

rea strictă - ce-i drept, nu a oricărei forme de asceză (Mahomed își manifestă respectul față de cei care postesc, de cerșetori și penitenți) - însă a oricărei forme monahale (rahbanija) în Coran, se poate să fi avut - în măsura în care luăm în seamă castitatea - pentru Mahomed motive personale asemănătoare celor care apar în cunoscutele sentințe prin care se exprimă natura viguros-senzuală a lui Luther; deci în convingerea proprie și Talmudului, potrivit căreia cel care nu se căsătorește până la o anumită vârstă, trebuie să fie un păcătos. însă atunci când o maximă a profetului pune la îndoială caracterul celui care nu mănâncă timp de 40 de zile carne, sau atunci când unui «stâlp» recunoscut al vechiului islam, parțial slăvit ca Mahdi, la întrebarea de ce el, spre deosebire de tatăl său are nevoie de cosmetice pentru păr i se pune în seamă răspunsul: «pentru a avea succes la femei» - toate acestea ar fi unice în hagiologia unei «religii a mântuirii» etice. Numai că Islamul prin aceste caracteristici tocmai că nu este o asemenea religie. Conceptul de «mântuire» în sensul etic al cuvântului îi este nemijlocit străin. Dumnezeul său are o putere nelimitată, fiind însă și un stăpân milostiv, iar a te conforma poruncilor sale nu depășește deloc puterea omului. Eliminarea luptelor interne în interesul forței de impact spre exterior, reglementarea raportului sexual legitim într-un sens patriarhal riguros și condamnarea tuturor formelor ilegitime (ca urmare a menținerii concubinajului cu sclavele și a ușurinței de a te despărți - faptic o privilegiere sexuală manifestă a celor înstăriți), condamnarea «cametei» precum și impozitele de război și sprijinirea celor pauperizați erau măsuri ce aveau un caracter esențialmente politic. Acestora li se adăugau ca datorii distinctive specifice, în esență: simpla mărturisire a credinței într-un singur Dumnezeu și în profetul său ca unică cerință dogmatică, un pelerinaj la Mecca, postul de-a lungul zilei în luna de post, prezența la liturghia săptămânală și rugăciunile zilnice; în continuare pentru viața cotidiană: îmbrăcămintea (o prescripție importantă încă din punct de vedere economic în cursul convertirilor populațiilor sălbatice), evitarea anumitor alimente impure, a vinului și a jocurilor de noroc (fapt ce s-a dovedit important pentru atitudinea privind afacerile speculative). Căutarea individuală a

mântuirii și mistica sunt străine vechiului islam. Bogăție, putere, prestigiu sunt promisiunile vechiului islam pentru lumea de aici: deci promisiuni pentru soldați; și un paradis al voluptăților pentru soldați - reprezentarea sa privind lumea de dincolo. într-un spirit feudal asemănător apare și conceptul originar genuin al «păcatului». «Puritatea» profetului, supus unor puternice pasiuni senzuale și acceselor de mânie iscate din nimicuri, este o construcție teologică târzie, lui însuși cu totul străină în Coran, ca și, de la mutarea sa la Medina, orice formă de «tragic» a sentimentului păcatului, iar această ultimă trăsătură a rămas proprie Islamului ortodox: «păcatul» este pentru aceasta în parte impuritate rituală, în parte sacrilegiu (precum politeismul), în parte nesupunere față de poruncile pozitive ale profetului, în parte pierderea demnității de castă prin violarea moravurilor și a bunei-cuviințe. Caracterul de la sine înțeles al sclaviei și al iobăgiei, poligamia și forma disprețului față de femeie și a domesticirii ei, caracterul precumpănitor ritualist al datoriilor religioase, asociate cu o mare simplitate a cerințelor aferente și cu o și mai mare simplitate în maximele etice sunt tot atâtea atribute ale spiritului de castă specific feudal. Marea anvergură pe care a dobândit-o Islamul, pe de-o parte prin apariția cazuisticii teologico-juridice și a școlilor filosofice, în parte raționaliste, în parte pietiste, prin pătrunderea sufismului persan originar din India și formarea ordinelor de dervișI până azi încă influențate de indieni pe de altă parte, nu l-a apropiat mai mult de iudaism și de creștinism în punctele esențiale. Aestea erau religiozități specific citadin-burgheze, în timp ce pentru islam orașul avea doar o importanță politică. Forma cultului oficial cât și poruncile sexuale și rituale pot acționa în direcția unei anumite lucidități a modului de viață. Mica burghezie este într-o măsură foarte mare purtătoarea religiozității dervișe răspândită universal, care, sporindu-și permanent puterea, a depășit religiozitatea oficială a bisericii. însă această religiozitate parțial orgiastică, parțial mistică - însă permanent una extracotidiană și irațională -, cât și etica oficială pe deplin tradiționalistă, care, datorită marii ei simplități, a avut un efect de propagandă, orientează modul de viață spre forme care, în efectul lor, merg într-o

direcție absolut opusă metodicii de viață puritane ca și a celei ascetic-intramundane. în raport cu iudaismul, lipsește necesitatea unei cunoașteri cuprinzătoare a Legii și acea instruire cazuistică a gândirii, care hrănește «raționalismul» acestuia. Războinicul, iar nu literatul, constituie idealul religiozității. Și lipsesc, de asemenea, toate acele promisiuni ale unui imperiu mesianic pe pământ asociate cu respectarea dureroasă a Legii, care - în corelație cu concepția preoților privind istoria, alegerea, păcatul și exilul lui Israel au întemeiat caracterul de paria al religiozității iudaice și tot ceea ce a rezultat din aceasta. Au existat secte ascetice. O anumită tendință spre «simplitate» a fost proprie cercurilor largi ale vechilor războinici islamici, și ea i-a făcut să se opună de la bun început dominației omajjazilor. Bucuria senină în fața lumii specifică acesteia era privită ca o decădere în raport cu disciplina severă din taberele fortificate din teritoriile cucerite în care Omar concentrase războinicii islamici, și în locul cărora a apărut acum o aristocrație feudală. însă ea este tocmai asceza taberei de război sau a unui ordin cavaleresc-războinic, iar nu una monahală și cu atât mai puțin o sistematizare astetic-burgheză a modului de viață - având mereu doar periodic o dominație reală și manifestând permanent tendința de a se transforma în fatalism. Despre acțiunea cu totul diferită pe care a trebuit s-o desfășoare în aceste împrejurări credința în providență, s-a vorbit deja. Pătrunderea cultului sfinților și în cele din urmă a magiei a îndepărtat orice metodică autentică de viață.

Acestor etici religioase - în privința efectului lor, specific intramundane și orientate spre economic - li se opune ca cea mai extremă etică a respingerii lumii concentrarea mistică în scopul iluminării a vechiului budism genuin, nu însă, firește, și transformările radicale pe care le-a cunoscut el în religiozitatea populară tibetană, chineză și japoneză. Și această etică este «rațională» în sensul unei stăpâniri permanente și atente a întregii instinctuali tați naturale, dar cu un cu totul alt scop. Se caută nu doar eliberarea de păcat și de suferință, ci mai ales de trecut ca atare, de «roata» cauzalității Karmice, în odihna eternă. Aceasta este, și poate doar să fie, fapta cea mai proprie a individului. Nu există nici-o predestinare, dar nici har

divin, nici rugăciune și nici slujbă religioasă. Cauzalitatea karmică a mecanismului cosmic al recompensării pune automat premii și pedepse pe orice faptă bună sau rea în parte, mereu proporțional - de aceea mereu limitat temporal - și tot mereu, atât timp cât setea de viață împinge la acțiune, individul care din existența animală, paradisiacă sau din aceea a infernului revine permanent la o nouă viață de om, trebuie să suporte roadele acțiunii sale și să-și creeze noi șanse de viitor. Entuziasmul cel mai nobil ca și senzualitatea cea mai abjectă conduc ambele și-n aceeași măsură în acest lanț al individuației (pentru metafizica budistă, care nu cunoaște noțiunea de «suflet», Samsara este denumită cu totul injust «migrație a sufletelor») atâta timp cât «setea» de viață - de cea de-aici ca și de cea de dincolo -, cât lupta zadarnică pentru propria existență individuală cu toate iluziile ei - mai ales acelea ale unui suflet unitar și ale «personalității» - nu sunt absolut nimicite. Orice activitate rațională îndreptată spre un scop - în afară de activitatea interioară a contemplării concentrate care golește sufletul de setea de lume - și orice legare de lume printr-un interes oarecare abat mereu de la mântuire. A atinge această mântuire le este însă hărăzită numai unora chiar dintre cei care se decid ca lipsiți de orice proprietate, căști, fără să muncească (întrucât munca înseamnă activitatea orientată spre un scop), deci trăind din cerșit și, mai puțin în caz de ploi torențiale, umblând mereu fără adăpost, desprinși de orice legături familiale și mundane, îndeplinind prescripțiile căii drepte (Dharma) să năzuiască spre țelul iluminării mistice. Odată atins, datorită marii bucurii și a tandrului sentiment de iubire lipsit de obiect care-i sunt specifice, se atinge și cea mai înaltă fericire din această lume până la intrarea în somnul etern și fără vise al Nirvanei, singura stare care nu este supusă nici unei transformări. Toți ceilalți își pot îmbunătăți printr-o apropiere de cerințele regulilor și prin obținerea de la păcate grosiere, șansele acelei vieți viitoare care, conform cauzalității karmice, în virtutea contului etic neachitat și a unei sete de viață așa zicând «neconsumate», se actualizează inevitabil undeva printr-o nouă individuație, după ce aceasta de acum se stinge - mântuirea eternă autentică le rămâne însă inevitabil închisă. Nici

un fel de cale nu duce de la această unică poziție realmente consecventă a fugii de lume la o etică economică oarecare sau la una rațional-socială. «Sentimentul compasiunii» universale care se revarsă asupra tuturor creaturilor din punct de vedere rațional, consecința solidarității stabilite datorită cauzalității karmice comune între toate ființele vii și de-aceea trecătoare, iar din punct de vedere psihologic, defularea emoției mistice, euforice, universale și acosmistice a iubirii - nu este susținut de nici-o acțiune rațională; dimpotrivă, aceasta abate nemijlocit de la el.

Budismul face parte din cercul acelor concepții despre mântuire create sub numeroase forme de intelectualismul păturilor indiene aristocrate care, înainte și după, promovau cultura laică, fiind doar forma cea mai consecventă a acestora. Eliberarea de existența ca atare, în maniera rece și mândră în care el o gândește - lăsând totul pe seama individului - nu ar fi putut deveni niciodată o credință de masă în mântuire. Acțiunea sa dincolo de cercul celor cultivați s-a datorat prestigiului deosebit de care s-a bucurat acolo «Sramana» (ascetul) dintotdeauna și care purta trăsături precumpănitor magic-antropolatre. De îndată ce el însuși a devenit o «religiozitate populară» misionaristă s-a transformat în mod corespunzător într-o religie cu mântuitor pe baza răsplatei karmice cu speranțe legate de lumea de dincolo garantate prin tehnici ale rugăciunii, har cultic și sacramental și prin opere de binefacere, manifestând firește tendința de a recepționa reprezentări pur magice. Chiar în India el a sucombat în păturile înalte ale renașterii sub influența filosofiei mântuirii de esență vedică, în rândul maselor datorită concurenței religiilor hinduiste ale mântuitorului, în special datorită diferitelor forme ale vișnuismului, ale vrăjitoriei tantrice și a religiozității orgiastice a misteriilor, mai ales a religiozității de tip bhakti (iubirea lui Dumnezeu), în cadrul lamaismului budismul a devenit o pură religiozitate monahală a cărei putere religioasă asupra laicilor dominați teocratic are în întregime un caracter magic. în perimetrul său est-asiatic de răspândire, printr-o transformare foarte accentuată a caracterului sau genuin, la concurența și în diverse combinații cu taoismul chinez, el a devenit religiozitatea populară specifică ce

depășește viața de aici și cultul strămoșilor, oferind har și mântuire. Dar nici credința budistă, nici cea taoistă, ori hinduistă nu conțin impulsuri către o metodică rațională de viață. Mai ales cea din urmă, așa cum s-a explicat deja anterior, datorită premiselor ei, constituie forța tradiționalistă cea mai puternică, întrucât ea este întemeierea religioasă cea mai consecventă a concepției «organiciste» privind societatea, și justificarea absolut necondiționată a repartizării prezente a puterii și a fericirii ce rezultă din vina și meritul dobândite într-o existență anterioară de către participanți, pe baza unei răsplate mecanice proporționale. Toate aceste religiozități asiatice populare au creat spațiu liber «impulsului de câștig» al negustorului cât și interesului legat de asigurarea existenței al meșteșugarului ori tradiționalismului țăranului, lăsând concomitent speculației filosofice și orientării de viață conform convențiilor de castă ale păturilor privilegiate posibilitatea de a-și urma căile proprii, căi ce au păstrat în Japonia caracteristici feudale, în China patrimonial-birocratice, și de aceea puternic utilitariste, iar în India caracteristici parțial cavalerești, parțial patrimoniale și parțial intelectualiste. Nici una dintre acestea nu putea să conțină motive și îndrumări către o modelare etic-rațională a unei «lumi» creaturale conform unei porunci divine. Căci pentru toate, această lume era mai degrabă ceva dat și stabil, cea mai bună dintre lumile posibile, iar pentru tipul cel mai elevat de credincios: pentru înțelept, exista doar alternativa: fie să se adapteze lui «Tao», expresiei ordinii impersonale a acestei lumi, ca singură realitate specific divină, sau dimpotrivă să se elibereze prin propria faptă din înlănțuirea ei cauzală inexorabilă pentru unica eternitate: somnul fără de vise al Nirvanei.

«Capitalism» a existat pe terenul tuturor acestor religiozități. Tocmai al celor având forme în care el a existat și în antichitatea occidentală și în Evul mediu. Dar nici o dezvoltare, *nici măcar germeni* ai acesteia, spre capitalismul *modern* și mai ales: nici un «spirit capitalist» în sensul propriu protestantismului ascetic. Ar însemna să falsificăm faptele dacă am atribui negustorului indian, chinez sau islamic, meșteșugarului și culiului un «impuls de câștig» mai mic decât celui protestant. Ba chiar Contrariul este adevărat: toc-

mai controlul raţional-etic al «setei de câştig» constituie specificul puritanismului. Şi lipseşte orice semn al dovezii că o «înzestrare» naturală mai mică pentru «raţionalismul» tehnic şi economic, ar reprezenta baza deosebirii. Toate aceste popoare importă astăzi tocmai acest «bun» ca produsul cel mai important al Occidentului, iar piedicile în calea sa nu rezidă în sfera lui «a putea» sau «a vrea», ci în aceea a tradiţiilor solide existente, aşa precum la noi în Evul mediu. în măsura în care aici nu concură condiţii strict politice (forma structurală internă a «puterii») motivul trebuie căutat mai ales în religiozitate. Doar protestantismul astetic a pus capăt efectiv magiei, căutării transcendente a mântuirii şi «iluminării» contemplative intelectualiste (ca forma cea mai înaltă a acestora), doar el a creat motivele religioase necesare căutării mântuirii tocmai prin efortul specific «vocaţiei» intramundane - şi anume în opoziţie faţă de concepţia riguros tradiţionalistă a hinduismului: prin îndeplinirea *raţionalizată* metodic a vocaţiei. Pentru religiozitatea populară asiatică de orice tip lumea a rămas o mare grădină fermecată menită să orienteze practic şi să asigure prin venerarea sau exorcizarea «spiritelor» sau prin căutarea rituală, idolatră, sacramentală a mântuirii calea pentru lumea aceasta şi pentru cea de dincolo. Şi după cum de la adaptarea la lume a confucianismului sau de la respingerea lumii de către budism ori de la stăpânirea lumii de către islam, de la speranţele de paria şi dreptul economic de paria ale iudaismului nu ducea nici un drum spre o metodică raţională de viaţă, tot astfel nici de la acea religiozitate magică a asiaticilor care nu erau intelectuali.

Magia şi credinţa în demoni însoţesc de la început cea de-a doua mare religie ce respinge într-un sens specific lumea: *creştinismul* primitiv. Mântuitorul său este înainte de toate un mag, harisma magică un sprijin ce nu poate fi determinat mai amănunţit al conştiinţei sale de sine specifice. Insă forma sa proprie este condiţionată în mod deosebit pe de-o parte de promisiunile unice în întreaga lume ale evreilor - apariţia lui Isus are loc într-o epocă a celor mai intense speranţe mesianice -, iar pe de alta prin caracterul rabinic şi intelectualist al credinţei iudaice cu cea mai înaltă organizare inter-

nă. Evanghelia creștină a apărut în raport cu aceasta ca vestirea unui neintelectual adresată neintelectualilor, celor «săraci în duh». «Legea», din care Isus nu vroia să elimine nici-o literă, el o interpreta și o utiliza așa cum cei săraci și neinstruiți, credincioșii de la țară și din orașele de provincie o înțelegeau de obicei și o adaptau nevoilor meseriei lor în opoziție cu nobilii și bogații elenizați și cu virtuozitatea cazuistică a rabinilor și fariseilor: de regulă - de pildă, în prescripțiile rituale - mai lax în special în privința vindecării din timpul sabbatului, iar în alte probleme, cum ar fi principiile ruperii căsniciei, mai riguros. Și se pare că aici concepția paulinică a fost preludiată în măsura în care cerințele Legii mozaice sunt caracterizate ca fiind condiționate de păcătoșenia pretinșilor credincioși. în orice caz Isus opune uneori în mod accentuat propriile porunci vechii tradiții, însă nu pretinse «instincte proletare» îi conferă acea conștiință de sine specifică, cunoașterea faptului că el este una cu patriarhul divin, că doar prin el și numai prin el Acela poate fi atins. Ci faptul că el, care nu era un rabin, posedă harisma stăpânirii demonilor și a predicii sale impresionante (și anume așa cum nu este în stare nici un rabin sau fariseu), că el poate constrânge demonii, acolo unde oamenii cred în el, doar acolo, altfel nu, atunci însă și pentru păgâni; că el, în orașul său natal, în familia sa, la bogații și nobilii din țară, la rabini și virtuozii Legii nu găsește această credință care îi conferă forță magică, găsind-o în schimb la săraci și la cei năpăstuiți, la vameși și păcătoși și chiar la soldații romani - acestea sunt, ceea ce nu ar trebui să se uite niciodată, componentele absolut decisive ale conștiinței sale de sine mesianice. De aceea răsună «jalea» deasupra orașelor galileene, exact la fel precum blestemul mânios asupra smochinului îndărătnic și de aceea alegerea lui Israel devine pentru el tot mai problematică, importanța templului îndoielnică, iar condamnarea fariseilor și a rabinilor o certitudine.

Isus recunoaște două «păcate capitale» absolute: unul este «păcatul împotriva Duhului Sfânt» pe care-1 comite rabinul care disprețuiește harisma și pe purtătorii săi, iar celălalt: a-i spune fratelui: «nebunule» - îngâmfarea **nefraternă a intelectualului împotriva** săracilor din **punct de vedere spiritual. Această caracteristică**

antiintelectualistă, respingerea înțelepciunii eleniste și a celei rabinice este unicul element «social» - dar extrem de specific - al propovăduiții sale. Aceasta este de altfel departe a fi o propovăduire pentru oricine și pentru toți cei slabi. Firește povara este ușoară însă doar pentru cei care pot să redevină copii. De fapt, ea pune niște cerințe extrem de dificile având un spirit aristocrat al mântuirii. Nimic nu este mai străin pentru Isus decât ideea unui universalism al harului divin, împotriva căruia se îndreaptă întreaga sa propovăduire: *puțini* sunt cei aleși să intre prin poarta cea strâmtă, aceia care fac penitențe și cred în el; pe ceilalți îi împietrește chiar Dumnezeu, și firește tocmai cei trufași și bogați au parte de regulă de acest destin. Aceasta nu era ceva cu totul nou în raport cu alte profeții: și vechea profeție iudaică îl privise pe Mesia - în cele din urmă în raport cu felul curtenesc de a călători ai mai marilor lumii - ca pe un rege care atunci când va veni va intra în Ierusalim pe un animal de povară al săracilor. Nici un fel de poziție «socială» nu se vădește de aici. Isus mănâncă la masa celor înstăriți care pentru virtuozii Legii reprezintă o oroare. Și tânărului bogat i se cere dăruirea bogăției doar pentru cazul în care el vrea să fie «desăvârșit», adică un apostol. Aceasta, firește, presupune desprinderea din toate legăturile lumii, de familie ca și de proprietate, ca și la Buddha și la toți ceilalți profeți asemănători. însă firește - cu toate că pentru Dumnezeu totul este posibil - atașamentul față de «Mammona» rămâne una din piedicile cele mai dificile în calea salvării pentru împărăția lui Dumnezeu. El abate de la mântuirea religioasă, singura care contează. Nu se spune explicit că el conduce de asemenea la lipsa fraternității. însă ideea rezidă în context. Căci poruncile propovăduite conțin în sine și aici etica originară a întrajutorării specifice legăturii de vecinătate dintre cei aparținând păturilor joase. Doar că firește toate acestea sunt sistematizate din punctul de vedere al «eticii conștiinței» într-o atitudine de iubire fraternă, iar această poruncă este raportată «universalist» asupra fiecărui individ, ce reprezintă, de fiecare dată, tocmai «semenul» și ridicată la rang de paradox acosmic pe baza principiului că doar Dumnezeu poate să răsplătească și că El o va face. Iertarea necondiționată, ajutorul

necondiționat chiar și al dușmanului, acceptarea necondiționată a injustiției, fără a te opune prin forță răului - aceste cerințe ale eroismului religios ar putea fi de fapt produsul unui acosmism al iubirii condiționat mistic. însă nu trebuie să omitem, așa cum se întâmplă adeseori că ele stau la Isus pretutindeni în relație cu ideea iudaică a răsplatei: Dumnezeu va răsplăti cândva, sau va răzbuna și că de aceea nu trebuie s-o facă omul ori să se mândrească cu fapta sa bună: altfel el și-a anticipat răsplata. De aceea pentru a strânge comori în ceruri, trebuie să împrumuți și aceluia de la care poate nu vei primi nimic înapoi - căci altfel nu e vorba de un merit. Cu compensarea destinelor se operează masiv în legenda lui Lazăr, uneori și în altă parte: deja de aceea constituie bogăția un dar periculos. în rest, este însă cu totul decisivă indiferența absolută față de lume și problemele ei. Imperiul ceresc, un imperiu al bucuriei fără suferință și nevinovate pe pământ s-a apropiat foarte mult, acest neam nu va muri fără să-l vadă, el va veni ca și hoțul noaptea, ba chiar a și început să pătrundă de fapt printre oameni. Mai bine să te împrietenești cu Mammona cel nedrept, decât să depinzi de el. Dă-i cezarului ce-i al cezarului - ce importanță au aceste lucruri? Roagă-te lui Dumnezeu pentru pâinea cea de toate zilele și nu te preocupa pentru ziua ce urmează. Venirea imperiului nu poate fi grăbită printr-o faptă umană. Dar trebuie să te pregătești de venirea sa. Și aici, ulterior, cu toate că formal Legea nu este suprimată, totuși întregul conținut al ei și al profeților este identificat cu porunca simplă a iubirii lui Dumnezeu și a semenilor, asociindu-se principiului cu importante consecințe: că adevărata atitudine etică interioară se recunoaște după roadele ei, deci prin confirmarea sa.

După ce ulterior viziunile legate de înviere - cu siguranță sub influența miturilor soteriologice extrem de răspândite în jur - au avut drept consecință o irumpere masivă a harismelor pneumatice, și formarea comunității în frunte cu propria familie, până atunci lipsită de credință - iar convertirea plină de consecințe a lui Pavel spargerea religiozității de tip paria păstrând totuși continuitatea cu vechea profeție și cu misionarismul printre păgâni, pentru atitudinea față de «lume» a comunităților din zona misionanstă a rămas

caracteristică pe de-o parte așteptarea parusiei și importanța covârșitoare a darurilor harismatice ale «Spiritului» pe de alta. Lumea rămâne așa cum este, până când Domnul va veni. Individul rămâne și el în starea sa socială și în «vocația» (icXfjai<;) lui supus puterii politice, în afară de cazul în care i se cere să păcătuiască.'

1. Conform notelor din manuscris această secțiune urma sâ fie continuată (nota Marianne Weber).

Bibliografie complementară

Pentru fiecare concept semnificativ s-au oferit un număr de trimiteri la alte titluri care pot clarifica unele nelămuriri.

1. Animismul

Edward Tylor, *Primitive Culture,* Londra, 1871.

Rushton M. Dorman, *Origin of primitive superstitions,* Philadelphia, 1881.

Aloys Borchert, *Der Animismus,* 1900.

G. van der Leeuw, *De primitive mensch en de religie,* Groningen, 1937.

2. Gândirea mitologică

Lucien Levy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les societes inferieurs,* Paris, 1910.

— *La mentalite primitive.* Paris, 1922.

— *L'âme primitive,* Paris, 1927.

Ernst Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken,* 1922.

— *Das mythische Denken (Philosophie der symbolischen Formen 11),* 1925.

3. Religia romană

Georg Wissowa, *Religion u. Kultus d. Romer,* 1902, Ed. a doua, 1912.

Franz Altheim, *Rom. Religionsgesch.,* Ed. a doua, Voi. 2, 1951-53.

F. C. Grant, *Ancient Roman Religion,* 1957.

Kurt Latte, *Rom. Religionsgesch.,* 1960.

Karl Koch, *Religio. Studien zu Kult u. Glauben d. Romer,* 1960.

4. Totemism

J.G. Frazer, *Totemism,* Edinburgh, 1887.

J.G. Frazer, *Totemism and Exogamy,* 4 voi., Londra, 1910.

E. Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse. Le systeme totemique en Australie,* Paris, 1912.

Wilh. Wundt, *Elemente d. Volkerpsychologie; D. Religionen d. Orients,* 1912.

A. van Gennep, *L'Etat actuel du probleme totemique,* Paris, 1920.

CI. Levy-Strauss, *Le totemisme aujourd'hui,* Paris, 1962.

5. Maniheism

Wilh. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis,* 1907.
Franz Cumont, *Recherches sur le Manicheisme,* I, BrUssel, 1908 și **II,** III, 1912.
O.G. v. Wesendonk, *Die Lehre des Mani,* 1922.
Rich. Reitzeinstein, H.H. Schaeder, *Studien z- antiken Synkretismus,* Voi. II, 1926.
Rich. Reitzeinstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen,* 1927,1957.
H.H. Schaeder, *Urformu. Fortbildungen des manichăischen Systems,* 1927.
H.C. Puech, *Le Manicheisme,* Paris, 1949.

6. Mithra

Franz Cumont, *Die orientalischen Religionen im rom. Heidentum,* 1972.
— *Les mysteres de Mithra,* Bruxelles, 1913.
J. Leipoldt, *D. Religion des Miîhras,* 1930.
Fritz Saxl, *Mithras,* 1931.
C. Clemen, *Der Mithras-Mythus,* 1937.
MJ. Vermaseren, *Mithras,* 1959.

7. Gnoza

Wilh. Bousset, *Die Hauptprobleme der Gnosis,* 1907.
Rich Reitzeinstein, *Das iranische Erlosungsmysterium,* 1912.
Ed. Meyer, *Ursprung u. Anfănge d. Christentums,* Voi. 3, 1923.
Rich. Reitzenstein, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen,* 1927.
G. van der Leew, *Phănomenologie d. Religion,* 1933.
H., Leisegang, *Die Gnosis,* 1955.

8. Mistica

C. Clemen, *Die Mystik nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung,* 1923.
Rud. Otto, *West-ostliche Mystik,* 1929.
Nic. v. Arseniew, *Ostkirche und Mystik,* 1927.
H.E. Weber, *Glaube und Mystik,* 1927.
E. Underhill, *Mysticism,* 1928.
Alb. Schweitzer, *Die Mystik des Apostes Paulus,* 1930.

Modul de gândire care stă la baza sferei de reprezentări simbolice pe deplin dezvoltate a fost denumit «gândire mitică», căutându-se ulterior caracterizarea mai îndeaproape a specificului acesteia. Noi nu ne putem ocupa aici de ea, doar un specific important al respectivului mod de gândire fiind pentru noi important în acest context: semnificația analogiei în forma ei cea mai pregnantă, aceea a parabolei. Aceasta pentru că ea, având o influență îndelungată, a dominat nu doar formele de expresie religioasă, ci și gândirea juridică mergând până la felul în care erau tratate prejudiciile în cadrul concep ției strict empirice ale dreptului, făcând cu greu loc formării silogistice a conceptelor prin subsumare rațională. Originea acestei gândiri analogice este magia rațională simbolic, care se bazează în întregime pe ea.

Ma\ Weber